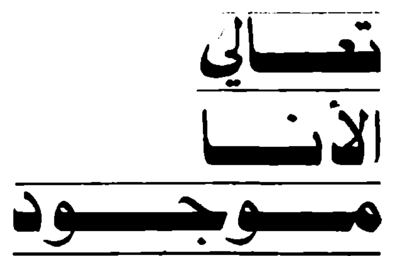
جان بول سارتر

تعالي الأنا موجود

ترجمة وتقديم وتعليق

د. حسن حنفي




تعالي
الأنا
موجود

- د .حسن حنفي
- تعالي الأنا موجود جان بول سارتر

- الطبعة الاولى ٢٠٠٥
- توزيع مكتبة السائح طرابلس _ لبنان
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٩٦١/١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E mail : kansopress@hotmail.com

تعالي الأنا موجود

جان بول سارتر

ترجمة وتعليق وتقديم
د. حسن حنفي



الإهداء (*)

إلى كل مَنْ يحي مسار الوعي الأوروبي
بدا ية في الأنا أفكر، ونهاية في الأنا موجود

حسن حنفي

(*) كان الإهداء أولاً منـذ عشر سنوات يتأرجح بين الإهداء إلى جان بول سارتر بمناسبة زيارته للجمهورية العربية المتحدة، وبين الإهداء إليه أيضاً من أجل البحث عن الفيلسوف الذي جمع في فلسفته وأدبه تناقضات الحرية والمسؤولية من حيث المضمون، والطبيعة والصنعة من حيث الأسلوب، ومن أجل العثور على وحدة المفكر والأديب والسياسي.

تصدير

في أدراجي منذ عشر سنوات هذه الترجمة لمحاولة سارتر «تعالي الأنا موجود» التي كتبها في شبابه وهو ما زال يشق طريقه الفلسفي. وقد قمت بترجمتها كجزء من برنامج عام وضعته لزيارة الفيلسوف للجمهورية العربية المتحدة التي تمت بالفعل في فبراير ١٩٦٧.

ولّما عرضت الترجمة على دار المعارف في أواخر ١٩٦٦ عينت مراجعاً وهو زميلنا وصديقنا الدكتور مراد وهبة، وقمنا بالمراجعة بالفعل، أولاً بسرعة، وثانياً ببطء حتى انتهت زيارة الفيلسوف والكتاب لم يتم بعد. وظلّ بالأدراج حتى اليوم.

وأنا إذْ أعيد ترجمته اليوم ومراجعته أتوجه بالشكر إلى الدكتور مراد وهبة الذي كان أول مَنْ أعانني على استقامة العبارة بقدر الإمكان، خاصة وأنها أول محاولة لي في الترجمة. ومع ذلك تظلّ الترجمة ناقصة في حاجة إلى إكمال وتجويد نظراً لصعوبة النص، وجدة مصطلحاته، ودقة تحليلاته.

وقد تّمت زيارة الفيلسوف ولم تتح لأساتذة الفلسفة في مصر التعرّف عليه أو مناقشته في فلسفته، بعد أن تحوّل في مصر إلى نجم اجتماعي يحيط به المعجبون.

وكنت قد تصورت برنامج زيارته في خطاب وجهته إلى السيد أمين الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي باعتبار الأمانة الموطن الطبيعي للفيلسوف حيث يجتمع فيها الفكر والسياسة، ولكن بمجرد أن قرأه بعض الزملاء حتى وجدوه طموحاً أكثر مما يجب، ونصه كالآتي:

«السيد/ كمال الدين رفعت، الأمين العام لأمانة الدعوة والفكر.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

لما قرب موعد زيارة الفيلسوف جان بول سارتر، أشهر فلاسفة الوجود المعاصرين، وأكثرهم دعوة لتحرير الشعوب، ومناهضة الاستعمار القديم والجديد، فلم يبق على حضوره ضيفاً على الجمهورية العربية المتحدة إلّا أربعة أشهر، ولما كنا نأمل الكثير من زيارته باعتباره مفكراً محايداً، ونودّ أن يرى بنفسه مأساة بشرية يذهب ضحيتها مليون ونصف من البشر، نظراً لمكانة الفيلسوف العالمية وأدواره التحررية التي يلعبها داخل فرنسا في الدعوة للتحقيق في اختطاف الزعيم المغربي ابن بركة، والدعوة لإطلاق المثقفين في إيران وخارجها ولنصرة حقوق شعب فيتنام، ومحاكمة رئيس أكبر دولة غربية تدّعي لنفسها زعامة ما يُسمى بالعالم الحر، باعتباره مجرم حرب، ونظراً أيضاً لما نعرفه عن حساسية الفيلسوف المرهفة للعلاقات الاجتماعية، من دعاية سطحية وخطابة فارغة.

لذلك نرجو من السيد الأمين العام لأمانة الدعوة والفكر أن يقوم بالدعوة لتكوين لجنة تحضيرية لوضع برنامج زيارة الفيلسوف ثم عرضها عليه، وأخذ موافقته على البرنامج المقترح مع تكوين لجنة دائمة تقوم بصحبة الفيلسوف من الخارج، والترحيب به بالداخل، ومصاحبته له في زياراته ثم توديعه إلى الخارج.

وبناء على هذا، نقدم لسيادتكم بعض المقترحات المقدمة من بعض أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية راجين من سيادتكم العمل على تحقيقها.

أولاً: القيام بعمل مؤلّف جماعي تحية إلى سارتر تُقدّم فيه عدة أبحاث باللغة العربية مع ملخص لها بالفرنسية، ويمكن أن يكون البعض منها باللغة الفرنسية مباشرة تتناول الجوانب المختلفة لفلسفته ولنشاطه السياسي، وأن تكون هذه الأبحاث مُعدّة حتى أواخر شهر ديسمبر، ثم تختار لجنة لفحصها والموافقة على درجها في العمل الجماعي الذي يتم طبعه خلال شهر يناير حتى يكون مطبوعاً قبل حضور الفيلسوف في شهر فبراير، وأن يهُدَى إليه.

ثانياً: تخصيص أعداد خاصة في شهر فبراير من أمهات المجلات بالجمهورية نتناول فيها الجوانب المختلفة لفلسفة الضيف ومنزلتها في الفكر المعاصر. فيمكن أن يظهر عدد خاص من مجلة «الفكر المعاصر» يتناول فيه الجوانب النظرية العامة لفلسفة سارتر، وعدد خاص آخر من مجلة «المجلة» للتعريف بأعماله الأدبية ومدى تعبيرها عن فلسفته النظرية، وعدد خاص ثالث من مجلة «الطليعة» لبيان مواقفه السياسية والأدوار التي يلعبها في دعم حركات التحرر في العالم، وفي الدفاع عن الحرية الفكرية والسياسية لأبناء الشرق خاصة.

ثالثاً: إعادة إنشاء «الجمعية الفلسفية المصرية» التي نشأت منذ مدة طويلة، ثم ماتت لأسباب شخصية محضة، وعقد أول جلساتها بحضور الفيلسوف، ثم استمرار نشاطها في الإشراف على النشاط الفلسفي بالجمهورية العربية المتحدة، وتجميع المشتغلين بالفلسفة في نشاط جماعي، لعرض القضايا الفكرية التي تهم الأمة، ومناقشة المؤلفات الفلسفية التي تصدر ولوضع تقييم لها، بالإضافة إلى نشر تراث الأمة والتعريف بمفكريها، والعمل على النهوض به، والقيام بدعوة المفكرين والفلاسفة من الخارج للدخول في نقاش معهم أو لعرض قضايانا الفكرية والسياسية أمامهم(*)

رابعاً: إنشاء «مجلة للدراسات الفلسفية» تقوم بتجميع أعمال المشتغلين بالفلسفة إبّان السنة ونشرها، والتعرف بها، أو على الأقل أن يصدر كتاب سنوي للفلسفة لهذا الغرض على غرار الكتاب السنوي لعلم النفس.

خامساً: «إنشاء «معهد للدراسات الفلسفية» وافتتاحه أيضاً بحضور الفيلسوف، لمن يكمل الدراسات الجامعية، وذلك لأن خريج الجامعة بمجرد حصوله على الليسانس في الفلسفة يذهب إلى تدريس هذه المادة بالمدارس الثانوية دون إعداد أكثر، مما يؤدي إلى ضعف تدريس هذه المادة في المرحلة الثانوية، ولو أنه أكمل دراسته فإنه لا يجد أمامه إلّا الدراسات العليا، ماجستير أو دكتوراه، المحددة للطلاب دون أن يكمل الطالب دراساته

(*) تم تكوين «الجمعية الفلسفية المصرية» بالفعل بتاريخ ٢١/٩/١٩٧٦ واستأنفت نشاطها

الفلسفية بالصورة الأكاديمية مدة ثلاث سنوات على الأقل، زيادة في قراءة النصوص، وتعلم اللغات القديمة، وتكوين شخصيته كباحث داخل حلقات البحث.

سادساً: دعوة الفيلسوف من كلية الآداب بجامعة القاهرة كي يناقش فيها المشتغلين بالفلسفة بالجمهورية أفكار الفيلسوف واتجاهه في الفكر المعاصر.

سابعاً: عقد مناقشة مفتوحة بين الفيلسوف واليسار بالجمهورية العربية المتحدة إذْ أن الفيلسوف من ممثلي اليسار في فرنسا. وقد اقترحت «الجمهورية» ذلك إبّان الماضي ولكن لم يتحقق ذلك إلى الآن حتى تتبلور الاتجاهات التقدمية بالجمهورية.

ثامناً: عقد مناقشة مفتوح بين الفيلسوف والأمانة العامة للدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي، يتم فيها التعريف بالحياة الديمقراطية والسياسية بالجمهورية وأن تعرض له وجهات النظر في تلك التجربة التي تقام بالجمهورية.

تاسعاً: تركيز زيارة الفيلسوف حول قضية فلسطين، والذهاب إلى قطاع غزة، وتحاشي ما سوى ذلك مما لا يثير اهتمام الفيلسوف أو مما يجعل قضية فلسطين ـ وهي الغرض الأساسي من الزيارة ـ حلقة من إحدى حلقات برنامج زيارة طويل.

عاشراً: أخذ توصيات لتدعيم حركات تحرر الشعوب في الجنوب العربي، وأنجولا، وموزمبيق(*)، والقضاء على آخر أوكار الاستعمار القديم، والتحذير من الاستعمار الجديد، والدعوة إلى مناهضة الحكومات الرجعية والاستعمارية بمنطقة الشرق الأوسط.

حادي عشر: بعد مقابلة الفيلسوف للرئيس، تتم الدعوة إلى مؤتمر للمثقفين بالجمهورية العربية المتحدة للدخول في المعركة الفاصلة بين

(*) أرسلت هذه الرسالة قبل حدوث متغيرات في أوضاع هذه البلدان وفي منطقتنا العربية.

الاتجاهات التقدمية والرجعية، والدعوة إلى نزول المثقفين ضمن الشباب الاشتراكي. إلى معارك فعلية للقضاء على الفئات المستغلة، وبقايا الإقطاع الزراعي، والتجار، والمقاولين، والطبقات الجديدة، وخلق أمانة دائمة للمثقفين داخل الاتحاد الاشتراكي...

ومع ذلك، أنشر هذه المحاولة التي قمت بها منذ عشر سنوات بعد انقضاء المناسبة، بعد العثور على دلالة حضارية لها في الانتقال من الأنا أفكر إلى الأنا موجود، وبين النقطتين يتحدد مسار الوعي الأوروبي. وأضفنا إلى المقدمة جزءاً عن «الفينومينولوجيا الحضارية» للتعبير عن هذه الدلالة.

ولعلي بذلك أكون قد قدمت بعض النفع.

حسن حنفي

مصر الجديدة ٢٦ أغسطس ١٩٧٦

تقديم للمترجم (*)

سارتر وهوسرل

بدأ اهتمام سارتر بهوسرل وبعلم وصف الظواهر الشعورية أو الفينومينولوجيا Phènomènologie منذ وقت مبكر، فظهر مقاله المشهور عن «تعالي الأنا موجود» La Transcendance de L'Ego عام ١٩٣٤ في «دراسات فلسفية»، كتب جزء منها أثناء زيارة سارتر لبرلين لدراسة هذا العلم الجديد، ثم حرر كتابين: «الخيال» و«الخيالي» على التوالي عامي ١٩٣٥و١٩٣٦، ونشر بالفعل عامي ١٩٣٦و١٩٤٠، ثم ظهر «تخطيط لنظرية في الانفعالات» عام ١٩٣٩ وهو جزء من مشروع أراد سارتر أن يتمه عن النفس Psychée كتبه عام ١٩٣٧ /١٩٣٨ ولم ينشره، مع أن الفكرة كانت لديه منذ عام ١٩٣٤، ثم كتب مقالاً عن«القصدية Intentionnalité فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل» عام ١٩٣٨ ونشر في «مواقف» الجزء الأول. ثم أدّت هذه الكتابات الخمس أخيراً إلى «الوجود والعدم» الذي ظهر عام ١٩٤٣، وهذا يبين لنا أن سارتر قد انعكف على دراسة هوسرل فيما بين عامي ١٩٣٤،١٩٤٢ أي ما يقرب من ثماني سنوات، وتعتبر دراساته عنه من جملة مؤلفات الشباب[1].

أمّا هوسرل (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) فلميُقدّر له أن يشير إلى سارتر أو أن يعرفه ويحكم عليه كماقُدِّر له أن يفعل ذلك مع هيدجر خاصة في كتابه عن

(*) كُتبت هذه المقدمة سنة ١٩٦٧ كمقال في العدد الخاص الذي كان مزمعاً إصداره عن سارتر بمناسبة زيارته للجمهورية العربية المتحدة، وهو أول ما كتبت بمصر منذ رجوعي من فرنسا في ١٩٦٦ ولكنه لم يُنشر نظراً لصعوبة الأسلوب ووعورته ولعلمية التحليل وأكاديميته.

(١) أنظر مقدمة الناشر.

«الوجود والزمان» الذي ظهر عام ١٩٢٧، وذلك لأن دراسات سارتر الثلاث التي ظهرت في حياة هوسرل والتي كان يمكنه الاطلاع عليها كانت كغيرها من الدراسات التي قام بها تلامذته في الآونة الأخيرة، مطبقين منهج أستاذهم في شتى مجالات العلوم الإنسانية، خاصة وأن هوسرل كان قليل القراءة في سنواته الأخيرة.

ومعرفة سارتر بهوسرل غير كاملة وذلك لأنه لسوء الحظ لم تُنشر مؤلفات هوسرل إلاّ في وقت متأخر، ولم ينشر منها هوسرل نفسه إلاّ النزر اليسير في حياته، وهي التي يشير إليها سارتر خلال دراساته الأولى، فقد عرف «بحوث منطقية» الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٠٠ والثانية عام ١٩١١، والجزء الأول من «أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة ولفلسفة فينومينولوجية» الذي نُشر لأول مرة في العدد الأول من «الكتاب السنوي للفلسفة وللبحث الفينومينولوجي» عام ١٩١٣، «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» عام ١٩٢٩ قبل النص الألماني، كما يشير إلى مخطوط «دروس في الشعور الداخلي بالزمان» حرره هوسرل سنة ١٩٠٧، ويظهر أن سارتر لم يعرف مؤلفين لهوسرل كان قد نشرهما أيضاً إبّان حياته، الأول عن «الفلسفة بوصفها علمًا محكمًا» وهو مقال نُشِر في الكتاب السنوي المذكور عام ١٩١١، والثاني عن «محنة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية» وقد ظهر الجزء الأول منه في براغ في مجلة «الفلسفة» عام ١٩٣٤. كما كان يمكن لسارتر أن يطلع على «التجربة والحكم» وهو آخر ما نُشِر من مؤلفات هوسرل إبّان حياته وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٣٨، وسحبت من السوق بعدها نظراً للحوادث السياسية التي طرأت على المانيا في ذلك الحين، أمّا الجزآن الثاني والثالث من «الأفكار» الخاصان بنظرية التكوين، و«فكرة علم وصف الظواهر الشعورية» سنة ١٩٠٥، و«الفلسفة الأولى» بجزءيها عام ١٩٢٣ / ١٩٢٤، و«علم النفس الفينومينولوجي» سنة ١٩٢٥، وباقي موضوعات «محنة العلوم الأوروبية» فلم تظهر إلاّ منذ طبع المؤلفات الكاملة لهوسرل الذي يجري الآن منذ أكثر من عشرين عاماً والذي لم ينته بعد، ولهذا يحاول سارتر أن يستقي بعض معلوماته عن هوسرل وعلمه الجديد من الدراسات التي قام بها بعض الباحثين الفرنسيين عن هذا الموضوع مثل

جاستون برجيه في كتابه عن «الأنا أفكر Cogito عند هوسرل» الذي ظهر عام ١٩٤٠.

ويشير سارتر إلى هوسرل؛ إمّا بالتعليق والشرح على نصوص مباشرة مع الإشارة إلى موضعها، وإمّا إلى الفكرة أو النظرية مع ذكر اسم الكتاب في ثنايا شرحه دون اقتباس لنص محدد، أو يستعمل اصطلاحاً خاصاً أو فكرة عامة دون الإشارة إلى نص أو إلى نظرية محددة أو حتى إلى هوسرل نفسه، وكأن المصطلحات الجديدة التي قدمها هوسرل لوصف تكوين الشعور اصبحت حقائق فلسفية لا يمكن إغفالها.

وسنقتصر في مقدمتنا هذه على تحليل النصوص التي يتحدث فيها سارتر عن هوسرل دون أن نتطرق إلى مقارنة فلسفية صرفة بين الفيلسوفين وذلك للإجابة على السؤال التالي: هل يُعتبر سارتر تلميذاً لهوسرل داعياً للفينومينولوجيا، أم أن له علمًا خاصاً به وهو علم الوجود Ontolgie الفينومينولوجي؟ وبعبارة أخرى هل هذه الدراسات التي قام بها سارتر في شبابه على هوسرل وعلمه الجديد هي شرح لمنهج هوسرل وعرض للفينومينولوجيا أم هي إكمال لبعض أوجه نقصه التي تراءت لسارتر؟ وهل هذا النقد الذي يقوم به سارتر هو نقد صرف أم تطوير للفينومينولوجيا وتحويلها إلى علم للوجود؟

الواقع أن سارتر يقوم بكلتا المهمتين، فهو يقيم علمًا للنفس الفينومينولوجي وهو في هذا شارح ومطبق لمنهج هوسرل الجديد، ثم يقيم علمًا للوجود الفينومينولوجي، وهو في هذا ناقد ومطور لفلسفة هوسرل ومعبر عن فلسفته الخاصة إنْ لم يكن خارجاً عن نطاق المنهج الذي وضعه هوسرل أولاً.

أولاً: علم النفس الفينومينولوجي

عندما يتعرض سارتر لهوسرل كأن لسان حاله يقول «وأخيراً جاء هوسرل» كما كان يُقال من قبل «وأخيراً جاء هيجل» أو «وأخيراً جاء برجسون»، وذلك لبيان العرض الجديد للمشكلة بعد إلغاء وضعها القديم. هذا ما يفعله سارتر في الفصل الرابع من «الخيال» بعنوان «هوسرل» عندما يقول: «إن أكبر حدث فلسفي في فترة ما قبل الحرب هو مما لا شك فيه ظهور الجزء الأول من «الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي» محتوياً على الكتاب الأساسي لهوسرل «أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة ولفلسفة فينومينولوجية»[1]، وكما هو الحال في الفلسفة أدّى هذا الكتاب إلى إنقلاب في علم النفس. فالفينومينولوجيا حركة إصلاحية في علم النفس الذي يسوده الاتجاه الطبيعي الذي يحيله إلى علم تجريبي، وذلك لأن الفينومينولوجيا علم للشعور الباطني قائم على تحليل المعاني بإعتبارها ماهيات تُدْرَك بالحدْس في رؤ ية واضحة، ومن ثمّ تصبح شرطاً لقيام علم النفس بل ولقيام كل علم إنساني، فإذا كانت العلوم الرياضية ـ خاصة الهندسة ـ قد نجحت في العثور على بناء عقلي للطبيعة على يد جاليليو فمهمة الفينومينولوجيا هي العثور على تكوين الشعور الباطني في علم النفس، فما يُقال عن هوسرل ومعاداته لعلم النفس غير صحيح على الإطلاق نظراً للخدمات الجليلة التي أدّاها هوسرل لعلم النفس[2]، إذ أنه حرره من أثقاله، وقضى على كل صعوباته دون أن يستعير مناهج العلوم الرياضية الاستنباطية، ولكن عن طريق إقامة علم وصفي جديد للظواهر الشعورية، وهو ما يحاول سارتر

(١) الخيال، ص ١٣٩.

(٢) تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٧.

المساهمة في إقامته وتأسيسه. فالاتجاه النفسي الصرف لا يكفي لإقامة علم النفس الذي يحتاج إلى أساس نظري آخر يمكن للفينومينولوجيا أن تعطيه له لأنه يقرر استحالة قياس علوم الماهيات على علوم الواقع، بل إن الماهيات هي التي تسمح بتصنيف الوقائع[٣].

يجب إذن وضع الاتجاه الطبيعي الذي يسود علوم الوقائع تحت «الاقتضاب» Réduction، أي أنه يجب«إخراج هذه العلوم من الحساب» ووضعها«خارج دائرة الانتباه» أو بالتعبير المشهور: «وضعها بين قوسين» لمحاولة إقامة علم الماهيات أو علم فكري خالص. ويأتي ذلك بإنقلاب النظرة من الخارج للداخل، من الظاهرة المفارقة Transcendant إلى الظاهرة الحالّة Immanant أو بتعبير برجسون من المكان إلى الزمان. بعد ذلك يمكن تحليل الماهيات دون أدنى إلتجاء إلى التجربة.

ثم يقوم «سارتر بعمل دراسات تطبيقية ثلاث في علم النفس الفينومينولوجي هي: «الخيال»، و«الخيالي»، و«الانفعال».

فيرى سارتر في دراسته عن الخيال أن هوسرل نظريات جديدة في الصورة بالرغم من أنه لم يتعرّض للمشكلة إلاّ كعابر سبيل، فهي نظريات متفرقة، لا تسمحبعرض نظرية كاملة، وتحتاج ملاحظاته إلى تعميق وإكمال، ولكن على الأقل تجددت نظرية الصورة بعد إكتشاف هوسرللقصدية. فلم تعد الصورة مجرد حساسية ـ كما هو الحال في علم النفس التجريبي ـ أو تمثل ـ كما هو الحال عند بركلي، لأنها تفقد بذلك وجودها كموضوع مستقل مفارق، فالصورة أكثر مما يتصور علم النفس التجريبي الحسي. ولكن وجودها كموضوع مفارق لا يحيلها إلى موضوع طبيعي في العالم الخارجي الذي يضعه هوسرل بين قوسين، بل هو موضوع حالّ في الشعور دون أن يتحد مع المادة الحسية الانطباعية، فالصورة داخلة إذن في تكوين الشعور كقصدية.

---

(٣) نفس المصدر ص ٧.

إلى هذا الحد يوافق سارتر هوسرل على وضعه للمشكلة، إلّا أنه يفترق عنه بعد ذلك، فيحاول بيان أوجه النقص في نظريته وفيالافتراضات التي تقوم عليها، فيرفض سارتر أولاً فكرة إحياء المادة الحسية التي يجعلها هوسرل مهمة الصورة والقصد المخيل، وذلك لأنه من الصعب التفرقة بين الصورة والإدراك الحسي. صحيح أن هوسرل يجعل مهمة مادة الانطباع الحسي أنها تعطي الموضوع عن طريق التظليل Abschattung، أي أنها تظهر الموضوع في جوانب متعددة مستقلة عن المادة الحسية وعن الموضوع في آن واحد، إلّا أن الصعوبات في التفرقة بين الصورة والإدراك الحسي ما زالت قائمة. وصحيح أيضاً أن المادة الحسية ذاتية إلّا أن موضوع الصورة مستقل عن المضمون الحسي، فالصورة بوصفها تكويناً للقصدية يكون الشعور فيها واضعاً، يقوم بتغيير حياده، وذلك ما لا يحدث في الإدراك الحسي. ثم يرفض سارتر ثانياً فكرة ملء المقاصد الفارغة التي يجعلها هوسرل أيضاً من مهمة الصورة كما تقوم الأشياء بملء الإحساسات الفارغة، وذلك لأن الصورة في نفسها ملاء ومادة. يرى سارتر أن ذلك غير صحيح، وعلى أية حال فإن فكرة الامتلاء أفضل بكثير من إعتبار الصورة مجرد علامة Signe كما هو الحال في علم النفس الفرنسي والانجليزي. ثم يرفض سارتر ثالثاً التفرقة التي يقدمها هوسرل بين حفظ الماضي Rétentionواستعادة الذكريات Rémemoration، فالأولى طريقة غير واضعة تبقي الماضي باعتباره ماضياً للشعور، والثانية طريقة تظهر أشياء الماضي وصفاتها، وهي عملية استحضار الذكريات في خط واحد بالرغم من أنها شعور متغير، فصورة الذكرى عند هوسرل لا تختلف عن الشعور الحسي المتغير كمعامل للماضي وعلى هذا يظلّ هوسرل أسير التصور القديم على الأقل فيما يتعلق بمادة الصورة بوصفها إنطباعاً حسياً ناشئاً.

ولكن هوسرل يفرّق بين قالب الشعور Noêse ومضمون الشعور Noème كشقين في تكوين القصدية، فإذا كان قالب الشعور هو الجانب الفكري له أو الذات العارفة، فمضمون الشعور هو الجانب الموضوعي له أو هو الشيء المعروف الحالّ في الشعور دون أن يكون له وجود واقعي في الخارج. ولكن ألا يقع هوسرل في التصور النفسي أو المثالي الذي يوحّد بين الموضوع والانطباع الحسي؟ كيف يستطيع أن يفرّق هوسرل بين الصورة

والإحساس عن طريق المقاصد فقط دون التعرّض إلىالاختلاف الواقع في المادة نفسها؟

والواقع أن هوسرل يفرّق بين أنواع ثلاثة من مضامين الشعور: الصورة، والتذكر، والإدراك عن طريق البواعث التي تقوم بإحياء كل مادة hlyle. ولكن سارتر يرفض هذا الافتراض الرابع لأنه لا يعطينا خصائص الصورة الحقيقية. فالباعث باعث خارجي ولا يمكنه أن يحوّل مادة إلى صورة، فهو ليس إلاّ إدراكاً حسياً. فإذا كانت المضامين النفسية من مادة واحدة فلن يمكننا معرفة الصورة الحقيقية ولن يكون لأي باعث أي شرعية، ويحاول هوسرل أن يجيب على ذلك فيجعلصورة الخيال Fiction عملية جمع تتوفر فيها التلقائية التي لا تتوفر في الشعور الحسي التجريبي. وفضلاً عن هذا يفرّق هوسرل أخيراً بين المركب الإيجابي والمركب السلبي. فالأول يميز صورة الخيال، والثاني يميز الإدراك الحسي. ويوافق سارتر على هذا الافتراض الخامس والأخير ولكن يراه ناقصاً لأننا لا نعرف ما إذا كانت الصورة بوصفها تركيباً إيجابياً ستؤدّي إلى تغيير المادة أم إلى تغيير بمعنى جمع، لأننا يمكننا تصور تركيب بمعنى مركب من الانطباعات الحسية (ديكارت وسبينوزا). ولا يجيب هوسرل على هذا التخوف، ومن ثمّ فإن إفتراضه يؤدّي إلى الفصل بين صورة الذكرى وصورة الخيال، الأولى تتبع فرض استحضار الذكريات لمركبات حسية سلبية وهذا مرفوض، والثانية مركبإيجابي يجمع بين الانطباعات الحسية. يجب اذن للتفرقة بين الصورة والإدراك الحسي جعل المادة نفسها مختلفة في كلتا الحالتين.

ومرة ثانية يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على «الخيال» وهو موضوع «الخيال» وعلاقته به كعلاقة موضوع الفكر بالشعور المتأمل ويستعمل سارتر تحليلات هوسرل السابقة، فموضوع الخيال يكشف عن نفسه بالتظليل الذي يظهر جوانب الموضوع لتفادي الاتحاد الكامل بين الموضوع والانطباع الحسي، ويرفض سارتر مرة ثانية فكرة إحياء المادة الحسية كفعل للصورة[٤]، كما يرفض أيضاً فكرة الامتلاء التي يقوم بها الخيال للمقاصد الفارغة، فمع أن هوسرل يقدم لنا تحليلات بارعة للزمان عن طريق حفظ الماضي Rétention، والعيش

---

(٤) الخيالي ص ٣٩ ــ ٤٠

في الحاضر Tentionوإنتظار المستقبل Protention إلاّ أن الشعور بالزمان -حركة مستمرة وليس صورة فارغة[٥]. وقد عرض هوسرل هذه النظرية قبل ذلك في «بحوث منطقية»، فالصورة تملأ حَدْس المعنى إلاّ أنه وقع من جانب في تصور كانط للقوالب الفارغة للشعور التي تقوم الحساسية بملئها، وترك نفسه من جانب آخر لخدعة الحلول التي وقع فيها الحسيون أمثال هيوم والمثاليون أمثال بركلي.

ومرة ثالثة يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على «الانفعال» يشرح في مقدمتها إمكانية تأسيس علم للنفس الفينومينولوجي[٦]، وذلك باللجوء إلى الأشياء ذاتها وإدراكها عن طريق الحَدْس إدراكاً مباشراً بعد إقتضاب الانفعال باعتباره موضوعاً طبيعياً واعتباره تكويناً أساسياً للشعور يمكن إدراك دلالته فيه، فالشعور قريب من نفسه وليس بعيداً عن موضوعه.

---

(٥) نفس المصدر ص ١٠٠ ـ ١٠١.
(٦) تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٣ ـ ١٣

ثانيا: علم الوجود الفينومينولوجي

لم تكن تطبيقات سارتر السابقة في علم النفس الفينومينولوجي إلاّ نقاط تجمع لتطبيقه الأساسي للمنهج الجديد في الوجود الإنساني كما ظهر ذلك في «الوجود والعدم»، وبذلك يؤسس سارتر علماً آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي، فهو يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه.

يرى سارتر أن تحليلات هوسرل للظواهر لم تتعد المستوى الوظيفي لها، وذلك لأنه كان يريد تفادي نوع آخر من التحليلات التي قام بها ديكارت على مستوى الجوهر[7]. لم يتعد هوسرل إذن الوصف الخالص للمظهر، وحبس نفسه في الأنا أفكر لدرجة أنه يمكننا أن نطلق عليه اسم ظاهري Phénoméniste وليس اسم فينومينولوجي حتى ولو رفض هو هذه التسمية. أي أن هوسرل قد وقع في مثالية كانط أو قد جاورها وذلك ما حدا بهيدجر إلى التطرق مباشرة إلى التحليل الوجودي دون أن يمر بالأنا أفكر. فهوسرل لم يبق إذن مخلصاً لمبادئه الأولى التي أقام عليها علمه الجديد، خاصة الإدراك المباشر الذي نحصل بواسطته على الموضوع دون أن نمرّ بتمثل ما، أو بدلالات يعبر الفكر عنها، بل ينتهي هوسرل إلى التوحيد بين المعرفة وبين موضوع المعرفة الذي يندّ بطبيعته عنها[8].

وهنا يستعمل سارتر هذا النقد الذي يوجهه لهوسرل لحسابه الخاص ليقيم عليه فلسفة خاصة به ويصدر أحكاماً على الوجود أشهرها الوجود

---

(٧) الوجود والعدم ص ١١٥.
(٨) نفس المصدر ص ٢٤.

عدم، فيبدأ بشرح الاقتضاب الذي لم يلتزم به لحسابه الخاص، ثم يشرح مشاكل التكوين Constitution أيضاً لإقامة فلسفة خاصة به تدور حول إثبات الموضوعات والأنا موجود الذي في العالم ومع الآخرين.

١ ــ الاقتضاب

يؤدّي الإقتضاب المعنوي للوقائع المادية Réduction éidétiqueإلى الانتقال من الظاهرة المحسوسة إلى ماهيتها، أي أن الموضوع والماهية يكوّنان كلاً واحداً، فالماهية هي معنى الشيء وتكون ظاهرة الوجود ليست شيئاً آخر غير وجود الظاهرة[٩]، فالظاهرة ليست نسبية كما هو الحال في المظهر عند كانط، بل نسبية من جانب ــ لأنها ما تظهر لإنسان ما ــ ومطلقة من جانب آخر لأنها تكشف عن ماهيتها كما هو الحال عند هوسرل وهيدجر، إلاّ أن سارتر يعتبر هذا التحليل خطوة كي يوحّد بين المطلق أي الوجود، والنسبي أي الظاهرة لإصدار حكمهالمشهور في مقدمة «الوجود والعدم»: وجود الظاهرة هو ظاهرة الوجود[١٠]. ولكن هذا الحكم لا يحيل سارتر مثالياً كهوسرل بل هو نقطة إبتداء لتحليل ظاهرة الوجود نفسها التي تندّ بطبيعتها عن أن تكوّن موضوعاً للمعرفة مستنبطاً منها.

واقتضاب العالم بوصفه موضوع فكر بالنسبة للشعور يجعل الإنسان مضطراً أن يبدأ بالمجرد، مع أن المحسوس لا يمكنه أن يتكوّن عن طريق جمع مركب لعدة عناصر مجردة كما يفعل كانط في محاولته للعثور على العالم عن طريق جمع شروط لإمكانية المعرفة، أو كما يفعل سبينوزا عند ما يريد الحصول على الجوهر عن طريق جمع عدد لا نهائي لشتى أوجهه، فالمحسوس كما يقول هيدجر هو وجود الإنسان في العالم[١١]، المحسوس هو ما يوجد بذاته كاللون أمّا المجرد فهو الذي لا يمكنه أن يوجد بمفرده مثل الأحمر.

---

(٩) نفس المصدر ص ١٤ ــ ١٥

(١٠) نفس المصدر ص ١٢.

(١١) نفس المصدر ص ٢٧ ــ ٢٨

ويستطرد سارتر في تحليل نتائج الاقتضاب عند هوسرل التي أدّت إلى وحيده بين الوجود Esse والوجود المدرك Percipi، فبعد الاقتضاب يظهر الشعور بوصفه قصدية. ويعتبر هوسرل موضوع الشعور لا واقعياً، ويعلن أن وجود هذا الموضوع هو وجود المدرك، وبذلك يظلّ مثالياً مثل بركلي[١٢]. ويضيف سارتر «سيكون من العبث أن يحاول الإنسان إدخال نفسه في متاهة حين يؤسس واقعة الموضوع على الامتلاء الذاتي الانطباعي، وأن يؤسس موضوعيته على عدم وجوده، فلن يخرج الموضوعي أبداً من الذاتي ولا المفارق من الحالّ، ولا الوجود من اللاوجود، ورب قائل يقول: ولكن هوسرل يعرّف الشعور بوصفه تعالياً، صحيح أن هذه دعواه، وهذا هو اكتشافه الجوهري إلاّ أنه يجعل موضوع الشعور غير واقعي كطرف لقالب الشعور، ويكون وجوده هو إذن وجوده المدرك، ويكون بذلك هوسرل غير مخلص لمبدئه»[١٣]، ونتيجة لذلك فإن الشعور يعمل على لا شيء أي على عدم مفارق له. وقد حاول هوسرل أن يدافع عن موقفه هذا بفكرتي السلب والإيجاب، فهناك مادة أو تيار خالص للخبرة وهي مادة المركبات السالبة التي تقوم الشعور بإحيائها (وقد رفض سارتر ذلك من قبل في تحليله للخيال) إلاّ أن المادة لا يمكن أن تأتي من الشعور وإلاّ فستتلاشى في شفافيته، كما أنها لا يمكنها أن تكون مقاومة يجب تخطيها نحو الموضوع نفسه، فإنْ لم تكن هذه المادة من الشعور فكيف يمكنها الحصول على كثافتها؟ وكيف يمكنها المحافظة في آن واحد على المقاومة الكثيفة للأشياء وذاتية الفكر؟

ينتهي سارتر إذن إلى أن الوجود لا يأتي من الوجود المدرك لأنه ليس مدركاً فقط أو على الإطلاق، ولأن الشعور يتخطاه نحو الموضوعات، حتى ولو افترضنا وجود طبقة مادية لقالب الفكر فكيف يمكن للشعور أن ينتقل من الذاتي وأن يتخطاه نحو الموضوعي؟ وقد ظن هوسرل أنه بإعطائه المادة صفات الشيء وصفات الشعور يمكنه تسهيل الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ولكنه انتهى إلى خلق وجود ميت يرفضه الشعور ولا يمكن أن يكون جزءاً

---

(١٢) نفس المصدر ص ١٦
(١٣) نفس المصدر ص ٢٨

من العالم. فالوجود المدرك هو وجود أمام الشعور وليس فيه بل ومنقطع عنه [١٤].

وهكذا ينتهي سارتر إلى رد اعتبار العالم الخارجي ووجود الموضوعات التي وضعها هوسرل بين قوسين، فإذا كان هناك بالفعل اقتضاب فهو تفكير إرادي يفرّق بين الشعور التأملي والشعور المتأمل ويظهر البعد بينهما [١٥]، لأن الاقتضاب كما يتصوره هوسرل هو نوع من المعجزة. فالبرغم من أنه يشير في تأملاته إلى بعض البواعث النفسية التي تؤدّي إليه، فإنها ليست كافية، ولذلك يبقى الاقتضاب عنده نتيجة دراسة طويلة لا تخلو من التعالم، يُعطى مجاناً دون أي ثمن، مع أنه كما يراه سارتر قلق يفرض نفسه علينا ولا يمكننا تفاديه، فهو حادثة تعرض لنا في حياتنا اليومية، نشعر بها وكأن الذات تنزع نفسها من نفسها.

٢ ـ مشاكل التكوين

ومشاكل التكوين هي الشق الثاني من الفينومينولوجيا بعد التوقف عن الحكم، ويعرض سارتر فيها فلسفته ابتداء من الخطين السابقين اللذين ظهرا قبل ذلك في نقده للاقتضاب ولنتائجه عند هوسرل، فمشاكل التكوين عند هوسرل تكشف عن مثاليته التي يحيلها سارتر إلى فلسفة في العدم.

يستمر سارتر في رفض فكرة المادة الحسية التي يقوم القصد بإحيائها بعد الاقتضاب الذي لا يبقي منهاإلاّ مادة انطباعية صرفة مع أن الحس لا يمكن اقتضابه ولا يمكن استبداله بالحساسية [١٦]، والمادة الحسية غير كافية لمعادل العداء كصفة للموضوع الذي يقاوم والذي ينذّ عن الانطباع الحسي [١٧]. وإذا سألنا هوسرل ما هو الحَدْس فإنه يقول إنه حضور الشيء

(١٤) نفس المصدر ص ٢٦
(١٥) نفس المصدر ص ٢٨.
(١٦) نفس المصدر ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩
(١٧) نفس المصدر ص ٣٨٩

نفسه للشعور، فالمعرفة إذن هي حضور بالنسبة إلى شيء ما، وتلك هي علاقة الموجود لذاته بالموجود في ذاته. ولكن الحضور ليس مقولة للوجود في ذاته بل مقولة للوجود لذاته الذي يكون بطبيعته موجوداً في الخارج —— EK statique. يجب إذن قلب تعريف هوسرل للحَدْس كي يصبح الحَدْس هو حضور الشعور للشيء[١٨]، ومن ثمّ يعطي سارتر نوعاً من الأولوية للموضوع نفسه الذي يحضر الشعور لديه كي يعيد للعالم الخارجي اعتباره. وليس صحيحاً كما يعتقد هوسرل أن هناك ضرورة تركيبية تربط بطريقة غير مشروطة اللون والشكل، بل الشكل لوناً وضوءاً. وبهذا المعنى فإن صفة الوجود كله هي حضور لحدوثها المطلق ولا يمكن اقتضابها، وإدراك الصفة لا يزيد إلى وجودهاشيئاً، وهي ليست مظهراً خارجاً عن الوجود، لأن الوجود لا داخلية ولا خارجية له، فهي الوجود كله الذي يكشف عن نفسه في نطاق «هناك يوجد». وهكذا يعيد سارتر إلى الموضوع إعتباره برد صفاته إليه وإخراجها من نطاق المدركات الحسية. وما يسميه هوسرل مقولات (علاقة الوحدة بالكثرة، والكل بالجزء، والأكثر بالأقل، والأول بالثاني، والحول بالجانب، والداخل بالخارج، والسابق بالتابع، والعلاقة العددية: واحد اثنان ثلاثة) ليست إلّا ارتباطات مثالية للأشياء لا تنال منها شيئاً، سواء بالإكثار عليها أو بالإقلال منها، وتشير فقط إلى الطرق المختلفة التي يمكن بواسطتها للموجود لذاته أن يحقق حياد الوجود[١٩]. وأخيراً يعيد سارتر تفسير القصدية مستعملاً في ذلك الدليل الأنطولوجي، فيقول إن القصد المتبادل، يعني أن التعالي هو البناء المكون للشعور، أي أن الشعور يولد محمولاً على وجود ليس هو وجوده، أي ما يُسمى بالدليل الانطولوجي، أي أن هناك وجوداً يكشف عن نفسه من خلال القصدية ليس هو معنى القصدية الذي لم يعرف هوسرل خاصيته الجوهرية هذه. وهكذا يحاول سارتر في خيط أول العثور على عالم الموضوعات الذي لا يمكن إرجاعه أو استنباطه من المادة الحسية.

أمّا الخيط الثاني الذي يتبعه سارتر فهو البدء من مثالية هوسرل التي

---

(١٨) نفس المصدر ص ٢٢١

(١٩) نفس المصدر ص ٢٤١

يرفضها لإثبات العالم الخارجي كي يقيم فلسفة يصبح فيها العدم موضوعها الأوحد. فإذا كان الشعور كما يريد هوسرل هو شعور بشيء فإنه يصبح شعوراً واضعاً لأنه يضع موضوعه كمضمون له، ولا يكون الموضوع الذي يضعه الشعور نوعاً من المعطيات المحايدة التي تكون عالما ما[٢٠]. فالشعور الواضع عند سارتر هو بدء لنشاطه العادم الذي يقضي فيه الشعور على العالم الخارجي لإبراز موضوع من لديه. ويرى سارتر أن هوسرل قد أعطى الشعور بطريقة اصطناعية، فمثلاً توجد فيه مؤثرات انتظار المستقبل ولكنها لا يمكن أن تتخطى عتبة الشعور، فتقع بذلك تحت وطأة نفسها «كذبابات تخبط أنوفها على الزجاج دون أن تستطيع الخروج منه». فهو شعور بمجرد ما نودّ تحديده بالشك أو بالإدراك الحسي أو حتى بالعطش فإنه يرجعنا للعدم الذي يصحبه[٢١]. حتى القصدية التي يكتشفها هوسرل، وكذلك برنتانو من قبله، لها خاصية جوهرية وهي الانتزاع من النفس، وليست فقط خاصية معرفية في تكوين الشعور، وهذا الانتزاع يكشف عن العدم داخل الشعور خاصة وأن موضوعه كان سلباً محضاً نظراً للاواقعية. ويستعيد سارتر تحليلات هوسرل التي استعملها قبل ذلك والتي رفضها أو أكمل نقصها وهو في معرض دراساته التطبيقية على علم النفس الوصفي، فيرفض مرة أخرى قسمة هوسرل بين المقاصد الفارغة والمقاصد المليئة[٢٢]. فالمقاصد الفارغة هي التي تكوّن الإدراكات الحسية، وترتبط هذه المقاصد فيما بينهابالبواعث. ولكن بما أن المادة التي تملأ هذه المقاصد ليست موجودة فلا يمكن أن تكون هي الباعثة، ولا يمكن أيضاً للمقاصد المليئة أن تكون بواعثاً للمقاصد الفارغة، فضلاً عن أن هذه البواعث نفسية محضة لا يمكن تصورها كأشياء، أي كأواني تُملأ وتُفرغ حسب الحاجة. لم ينج هوسرل إذن من هذا الخداع الشيئي. يكفي لسارتر أن يقرر أن القصد الفارغ يكون نفسه فارغاً حيث أنه يضع مادته بوصفها غير موجودة أو غائبة، أي أنه شعور بالنفي، يتعالى

---

(٢٠) نفس المصدر ص١٧
(٢١) نفس المصدر ص ١٤٥
(٢٢) نفس المصدر ص ٦٣

بنفسه نحو موضوع غائب أو غير موجود[٢٣]. وإدراك الصفة ليس ملاءاً كما يريد هوسرل ولكنه إخبار بفراغ كفراغ محدد لهذه الصفة[٢٤]. بل إن تحليلات سارتر التي قام بها قبل ذلك في ميدان علم النفس الوصفي تظهر من جديد كتحليل لمفهوم العدم ومصادره. فموضوع الخيال، خاصة الخيال الأسطوري، لا وجود له إلّا أن الشعور يخرج من العدم وجوداً[٢٥]. وموضوع الصورة هو نوع من ادعاء الوجود Seinsanspruch[٢٦]. وعمل الخيال يكون في نفس الوقت مكوناً للعالم وعازلاً له وعادماً إيّاه[٢٧]. إذنْ يجد سارتر في موضوع الخيال فرصة رائعة لتحليل الشعور باعتباره واضعاً للعدم. بل ويستعمل سارتر التحليلات الأخرى سواء للزمان أو لموضوعات الشعور بوصفها مؤدية كلها إلى العدم سواء من جانب نشاط الشعور العادم أو من جانب الموضوع الذي يحدده سارتر بوصفه نقصاً أو يصفه هارباً دائمًا لا يعطي نفسه إلاّ عن طريق التظليل[٢٨].

ثم يحاول سارتر بعد ذلك أن يقيم وصفاً خالصاً للشعور بوصفه أنا موجود في العالم ومع الآخرين، وينتهي من تلك التحليلات للشعور ومضمونه ويبدأ بتحليل من نوع آخر وهو الشعور ككل في العالم. فيرفض سارتر فكرة ازدواج الشعورين أنا أفكر وأنا موجود، أو بين أنا باطني وأنا نفسي جسمي، الأول شعور مطلق والثاني شعور جسمي في العالم، وذلك لأن الأنا الباطني لا داعي له. وقد انتقل هوسرل من الذات النفسية (بحوث منطقية) إلى الأنا الباطني (الأفكار جـ١) مع أن وصف الظواهر الشعورية لا يحتاج إلى أنا موحّد للمعارف ويعطي الأشياء وحدتها وفرديتها، لأن الشعور قصدية تتوحّد في الزمان. فيرفض سارتر إذنْ فكرة الأنا المطلق (تأملات ديكارتية) ويريد إخراجه للعالم كموجود نسبي. وعندما يقرّ هوسرل أن الأنا

---

(٢٣) نفس المصدر ص ٦٣

(٢٤) نفس المصدر ص ٢٣٦

(٢٥) الخيال ص ١٤٧

(٢٦) الخيال ص ٢٢٨

(٢٧) نفس المصدر ص ٢٣٠

(٢٨) الوجود والعدم ص ٢٨

له تعالٍ خاص ليس هو تعالي الموضوع، بل تعالي يأتيه من أعلى، فإنه يكون بذلك قد نحا نحواً ميتافيزيقياً لا صلة له بالفينومينولوجيا. ولكن تحليل الشك المنهجي الذي قام به هوسرل يبين أن الشعور المتأمل وحده يمكنه أن ينفصل عما يضعه الشعور المتأمل، أي أن موضوع الشعور خارج عنه وليس وظيفة له. وهذه العلاقة بين الشعور أو الموجود لذاته وبين موضوعه أي الموجود في ذاته هي ضرورة تحتمها الواقعة نفسها، ويعتقد هيدجر أن هذا الأنا أفكر الذي يفترضه هوسرل وراء عمليات المعرفة ما هو إلاّ «مصيدة عصافير» تجنبها هيدجر نفسه في وصفه للواقعة الإنسانية، وقد وقع كل من هوسرل وديكارت في نفس الخطأ، فكل منهما يبحث عن حقيقة الماهية التي وجدها ديكارت في الارتباط بين طبيعتين بسيطتين، ووجدها هوسرل في التكوين المعنوي والتأملي للشعور. والخطأ يكمن في أن كليهما يجعل ماهية الشعور سابقة على وجوده، وكل الذي يطلبه سارتر من الأنا أفكر هو أن يكشف لنا عن ضرورة تحتمها واقعة الشعور نفسها[٢٩]. فإذا تحدث هوسرل عن ضرورة تحتمها الواقعة فإن سارتر يعني بها أن الوجود لا يمكن استنباطه أو اقتضابه أو ردّه إلى أي شيء آخر يساويه. فالشعور لم يكن ممكناً ثم وجد بل وجوده شرط لكل إمكانية له، أي أن وجوده يتضمن ماهيته[٣٠]، وكذلك العالم لا يمكن اقتضابه، فهو هذا العالم الذي نحن فيه بأرضه وحيواناته وناسه وتاريخه، فنحن هنا أمام واقعة أولى حتمية بالضرورة تكشف عن نفسها كحدوث لا عقلي لماهية العالم وهو موضوع الفكر عند هوسرل[٣١]

وأخيراً يعرض سارتر آخر موضوع في مشاكل التكوين وهو العلاقة بين الذوات أو وجود الأنا مع الآخرين. ويرى أن الآخر لدى هوسرل ما زالت له وظيفة معرفية لإقامة الخبرة المشتركة وليس آخراً بلحمه وعظمه ودمه، صحيح أن هوسرل قد قام برفض المذهب الانطوائي (تأملات ديكارتية، والمنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي) لأن الآخر شرط لا بدّ منه لتكوين العالم، فيرى هوسرل أن العالم كما يكشف عن نفسه للشعور هو عالم ذوات

---

(٢٩) نفس المصدر ص ٥١٤
(٣٠) نفس المصدر ص ٢١ ــ ٢٢
(٣١) الخيال ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨

مشتركة، لا يكون للآخر فيه حضور كمظهر محسوس بل يكون الآخر فيه شرطاً دائماً لوحدته واغتنائه، فيوجد الآخر دائماً كطبقة من الدلالات المكونة تتعلق بالموضوع الذي آخذه في اعتباري، أي أنه هو الضامن الحقيقي لموضوعيته. وعندما يقع العالم وذاتي النفسية الجسمية تحت الاقتضاب يظهر الآخر بوصفه ضرورياً لتكوين ذاتي[٣٢].

ولكن سارتر يرى أن نظرية هوسرل ـ بالرغم من مميزاتها التي لا يمكن إنكارها ـ لا تبدو مختلفة كثيراً عن نظرية كانط التي تعتبر الآخر مفهوماً قَبْلياً. فإذا كان الأنا التجريبي ليس أكثر تعييناً من الأنا الذي للآخر، إذْ يحتفظ هوسرل بالذات الترنسندنتالية المختلفة تماماً عن الأولى والتي تشبه الذات عند كانط، فالذي يهم عند هوسرل هو تشابه هذه الذوات الترنسندنتالية، فالآخر إذنْ هو مقولة إضافية تسمح بتكوين العالم وليس له أي وجود واقعي مستقل عن العالم. ولكن الرجوع للآخر ليس إلّا قيمة ظنية باعتباره مفهوما موحداً، وعلى هذا لم يعد في إمكان هوسرل أن يفهم ما هو الوجود الخارج عن العالم الذي للآخر لأنه يعرّف الموجود بوصفه إشارة لسلسلة لا متناهية من العمليات التي يجب إقامتها. فالمعرفة إذنْ هي مقياس الوجود الوحيد، ووجودي ووجود الآخر لا يتحدان بالجسم أي بالخارجية ولكن بالمعرفة أي بالداخلية، فالآخر عند هوسرل ليس إلّا غياباً، هو قصد فارغ أملؤه بقصدي، وهو مضمون الشعور وطرف له ونشعوري باعتباري ذاتاً مفكرة، وهكذا يظن هوسرل أنه قد قامبتفنيد مذهب الانطواء مقرراً أن وجود الآخر له نفس درجة اليقين التي للعالم مع أن المنطوي على نفسه يعترف بذلك أيضاً لأنه يقرّ بأن وجود العالم مقاس على معرفته له كما هو الحال مع وجود الآخر.

وقد ظن سارتر أنه قد تفادى الوقوع في المذهب الانطوائي عندما رفض لهوسرل نظريته فيما يتعلق بالأنا الترنسندنتالي وبدا له أنه لم يعد هناك شيء في الشعور متميز بالنسْبة للآخر لأنه قد أفرغه من ذاته، إلّا أنه يعترف بأنه لم يتقدم خطوة واحدة في حل مشكلة الآخر ووجوده لأنه حتى ولو لم

---

(٣٢) الوجود والعدم ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩

يكن هناك خارج الأنا التجريبي إلّا الشعور بهذا الأنا أي مجالاً ترنسندنتالياً بدون ذات، فإن إثبات الآخر يتضمن حتمًا وجود مجالترنسندنتالي، ونتيجة لذلك تكون الوسيلة الوحيدة لتفادي مذهب الانطواء هي إثبات أن شعوري الترنسندنتالي أو وجوده نفسه متأثر بوجود خارج عن العالم لوجدانات أخرى من نفس النوع، وهذا ما لم يستطعه هوسرل أو كانط لأن ما يربط وجودي بالآخر هو رباط المعرفة ولذلك فإنهما لم يستطيعا تفادي مذهب الانطواء وما زال الأنا لديهما منتجاً للعالم.

وعلى هذا يرفض سارتر أن يكون وجودي غياباً، والآخر دليل يثبته، ويحيل معرفتهإلى يقين، ويقرر أن الآخر موضوع لي ولكن له موضوعية خاصة، فهو جسم أي أنه وجود محسوس واضح لا يمكنني أبداً أن استمده من نفسي ولا يمكنني أن أضعه موضع شك أو أن يكون موضوع اقتضاب أو أي رد إلى شيء سواء أقل أو أكثر منه(٣٣)، فلا يمكنني اقتضابه بوصفه نظرة ناظرة لأنه لا ينتمي إلى العالم، فأنا أخجل من نفسي أمامه، ولا يضع الاقتضاب خارج دائرة انتباهي إلّا موضوع الخجل كي يظهر الخجل نفسه في ذاتيته المطلقة، ولكن الآخر ليس موضوع الخجل بل هو فعلي أو موقفي في العالم. وقد لاحظ شيلر من قبل أن القصد التعاطفي يجدد علاقاتي مع الآخر العيني بلحمه ودمه.

من هذا العرض السريع لعلاقة سارتر بهوسرل من خلال النصوص التي تحدث فيها سارتر عنه يمكننا إذن استخلاص النتائج الآتية إجابة على السؤال الذي وضعناه في أول هذا المقال: هل يُعتبر سارتر شارحاً لهوسرل وناقداً لهومطوراً لمنهجه أم له فلسفة فينومينولوجية لحسابه الخاص حتى ولو خرج على المنهج نفسه كما وضعه هوسرل:

١ ـ كان انشغال سارتر بهوسرل في شبابه نوعاً من التدريب على التحليلات الجديدة في علم النفس الوصفي، سواء ما كان موجوداً قبله مستقلاً عن هوسرل (برنتانو، شتومف) أو خارجاً منه. ويؤيد هذا عدم

(٣٣) نفس المصدر ص ٣٣٠

الوضوح السائد في هذه الدراسات الأولى، هل هي عرض أم شرح أم نقد أو تطوير. وتلك خاصية سائدة عند المفكرين المعاصرين يقوم كل منهم بحوار مع مفكر آخر قريب منه أو بعيد عنه، كما فعل موريس ميرلوبونتي مع جولدشتين، وكما فعل هيدجر مع كانط ونيتشه وأفلاطون، وكما فعل برجسون مع فشنر وشاركوه وسبنسر وداروِن ودوركايم.

٢ ـ استعمل سارتر منهج هوسرل كسلم للصعود عليه ثم رفضه بعد ذلك نظراً للمواقفه المثالية بالنسبة للشعور أو للعالم الخارجي أو للآخر، ولذلك تحول علم وصف الظواهر الشعورية على يديه إلى علم للوجود كما هو الحال عند هيدجر. وقد رفض هوسرل نفسه هذا التطور من قبل، ولم يبتعد في تطوره إلّا تحليل التجربة بكل غناها كما حدث ذلك في «التجربة والحكم».

٣ ـ أصدر سارتر أحكاماً على الوجود ولم يلتزم بالتوقف عن الحكم، وأشهرها وأعمها: الوجود عدم، ولم يكتف بوصف الظواهر كما هي عليه، وهو بذلك يخرج على حدود المنهج الذي وضعه هوسرل مثل هيدجر وميرلوبونتي.

٤ ـ يخرج سارتر بفلسفة صرفة، ولا يقتصر على التحليلات المنهجية كهوسرل، فله نظريات وتحليلات للجسم وللشعور وللآخر وللحرية وللفعل كغيره من الفلاسفة المثاليين، ولذلك يُعتبر سارتر أكثر فلاسفة الوجود اتصالاً بالموضوعات الفلسفية وأكثرهم قرباً وتناولاً لها.

٥ ـ لسارتر فلسفة مستقلة ترفض نفس العيوب التي رفضها هوسرل، كل منهم داخل حضارته التي ينتمي إليها. فيعارض هوسرل المذهب العقلي (أو الصورية) كما يظهر ذلك عند كانط وديكارت كما يرفض المذهب التجريبي (الحسي) كما يظهر ذلك عند هيوم خاصة لإيجاد عالم جديد هو عالم الشعور. ويرفض سارتر أيضاً المذهب العقلي الذي تخرج منه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى (ديكارت، سبينوزا، ليبنتز) كما يرفض الاتجاه

النفسي الحسي (هيوم، تين) لإيجاد عالم ثالث مستقل هو عالم الصورة[٣٤] وعالم الأنا موجود الذي في العالم ومع الآخرين.

٦ ـ الطابع العام لفلسفة سارتر هو الذي يجعله يختار نوع تجاربه التي يحللها، فالعدم يجعله يحلل النفاق، والكذب، وسوء النية، والنفي، وهو الذي يوجه كل نتائج تحليلاته لخبرات الآخرين أو لنظريات الفلاسفة الذين يدخل معهم في حوار.

٧ ـ فلسفة سارتر ترجمة لمواقف خلقية أكثر منها فلسفة للمعرفة، فهي رد فعل على مثالية برنشفيج ولالاند ومايرسون التي تظهر فيها الروح العنكبوت التي تنسج العالم وهي ما يسميها سارتر «الفلسفة الغذائية» خاصة التفاؤل المطلق واعتبار العالم أفضل العوالم الممكنة، خاصة وأن سارتر قد سمع برنشفيج وفكّر ضده بخبراته عن الألم والشر والخداع والنفاق.

٨ ـ يمكن مقارنة كل من سارتر وهوسرل كفيلسوفين للتاريخ، وللشعور، وللجسم وللآخر، كما يمكن مقارنة مزاجهما وبيان مفارقتهما، فالأول ملتزم سياسياً، والثاني متأمل لم يخرج عن نطاق تأمله، أو مقارنة أسلوبهما، فالأول يغير أسلوبه بين التحليل العقلي والرواية الأدبية، والثاني لا يرضى إلّا بالأسلوب الأكاديمي المشهور في الفلسفة الألمانية، ولكن هذه المقارنات لها موضوع آخر تندّ عن هذه المقدمة التي آثرنا فيها دراسة الصلات التاريخية بين سارتر وهوسرل من خلال النصوص التي يتحدث فيها فيلسوف الوجود عن واضع علم وصف الظواهر الشعورية.

(٣٤) تعني الصورة هنا Image وليس Forme.

ثالثاً: علم الحضارة الفينومينولوجي

تطور الوعي الأوروبي بين الأنا أفكر كبداية والأنا موجود كنهاية(*).
ظهر الوعي الأوروبي كموضوع في الفسفة المعاصرة. فلا يوجد فيلسوف معاصر إلاّ وتناوله بالوصف والتحليل، ولم يخش أحد كبر الموضوع وإمتداده على أربعة قرون لأنه ينذّ عن التخصص الدقيق ويخرج على أصول البحث العلمي وقواعده. ظهر موضوع الوعي الأوروبي بمجرد إحساس المفكرين المعاصرين به وتناولهم إياه، ومن ثم يصبح موضوعاً للبحث والتحليل طالما أنه ظهر في شعور المفكرين، إحساساً منهم بأزمة العصر وبمسار التاريخ توقفاً أو استمراراً.

وطالما أننا بصدد البحث عن الصلة بين سارتر وهوسرل، فإن هوسرل هو أبرز مثل على تناول موضوع الوعي الأوروبي في كتابه المشهور «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» وفيه يشخّص هوسرل أزمة العلوم الأوروبية، ثم يعطي حلها في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

وتتلخص الأزمة في ثلاثة أخطاء قاتلة أدّت بالوعي الأوروبي إلى نهايته وإلى قدره المحتوم، كل خطأ منها رد فعل للخطأ الأول، ومحاولة للإصلاح ولكنه يقع في خطأ أشنع وبالتالي تكون المحاولات كلها محاولات خاطئة لم تنته بعد إلى إيجاد التوازن في الوعي الأوروبي.

وأول الأخطاء هو الصورية. فقد وقعت العلوم الأوروبية في الصورية أي تحويل الظواهر إلى مجرد صور عقلية فارغة لا مضمون لها، وبالتالي

(*) هذا الجزء أضيف عام ١٩٧٦ أي بعد عشر سنوات من كتابة المقدمة.

استبدلت بالأشياء ظلالها وأشباحها، فقضت على عالم الأشياء وعميت عنه، ونسجت عالماً آخر تصول فيه وتجول، ووضعت الإنسان في ثنائية بين صورية العلم ومادية الحياة. في حين أن هذه الصورية ذاتها تقوم على أسس تحتها في التجربة الحية التي فيها تتأسس كل العلوم. بل أن أكثر العلوم صورية أعني العلوم الرياضية وعلى رأسها الحساب والهندسة لا تتأسس إلّا في نشأتها في الشعور كما بينّ هوسرل ذلك في «نشأة الهندسة»[٣٥]. وهنا تمثل الفينومينولوجيا أحد تيارات الفلسفة ما بعد كانط خاصة مدرسة ماربورج والكانطيين الجدد في ألمانيا (ناتورب، كوهين كاسيرر)، أو في فرنسا مثل رينوفييه التي ظلّت تهاجم الصورية في المنطق والأخلاق، والمعرفة والدين، والعلوم الإنسانية والطبيعة وكأن هوسرل كان على وعي بماستتجه إليه العلوم الإنسانية الآن من محاولة البعض تحويلها إلى أنساق صورية Formalzation يمكن حل مشاكلها مسبقاً دون ما حاجة إلى ضمون. ومن ثمّ تكون الفينومينولوجيا، فلسفة ومنهجاً، نزعة معادية للصورية —— Anti Formaliste كغيرها من الفلسفات المعاصرة منذ دريش، ودلتاي، ونيتشه، وفوييه، وجويو، وشيلر، وبرجسون، وريكرت، وزمّل، ومعظم فلاسفة الوجود الروس والأسبان والإيطاليين والألمان والفرنسيين.

والخطأ الثاني هو المادية، نقيض الصورية، وكأن الوعي الأوروبي أراد تفادي خطأ الصورية فوقع في الخطأ المضاد وهو المادية، وهو ما اتضح في العلوم الطبيعية وفي العلوم الإنسانية التي اتخذت الموقف الطبيعي أساساً لها، والمادية أيضاً نوع من التجريد على ما يقول هيجل لأن الواقع ليس هو الواقع المادي بل هو الواقع الشعوري، والعالم ليس هو العالم المادي بل هو عالم الحياة، العالم كما يحياه الإنسان، ويشعر به، ويفعل فيه. المادة خالية من المعنى، وخاوية من الماهية، ولا تحصل المادية على معناها أو ماهيتها إلّا بعد أن يحياها الشعور، فالمادية أيضاً، مثل الصورية، نسيان لعالم الحياة، وهنا جاء الاقتضاب الفينومينولوجي حتى يحرر الشعور من الموقف الطبيعي، ويرد المادية على أعقابها حتى يحياها الشعور، ويدرك معناها وماهيتها، وهنا

(٣٥) Husscre: L'Origine de la Géometric.

تبدو الفينومينولوجيا كغيرها من الفلسفات المعاصرة رد فعل على مادية القرن التاسع عشر التي كانت زهوه وفخره والتي كانت تمثل تقدماً بالنسبة للفلسفات المثالية في القرون الماضية. ولا يوجد فيلسوف معاصر إلاّ وناهض بقايا المذاهب المادية من القرن الماضي مثل الوضعية، والحسية، والشكية، والتطورية، والنفسية الجسمية (السيكوفيزيقا) والمذاهب الاجتماعية والتاريخية.

وينشأ الخطأ الثالث عندما تحاول العلوم الإنسانية تفادي الخطأين السابقين أعني الصورية والمادية وذلك بالرجوع إلى عالم الروح. ولكن هذه النية الحسنة سرعان ما تنقلب على نفسها ويحدث خلط بين الروح والبدن أو يوضعان على نفس المستوى، فيمتزج الخالص بالشائب، والشفاف بالعتم، والمعنى باللفظ والماهية بالواقعة. فقد قامت العلوم الإنسانية إمّا على الحس أو على التجربة دون نقد لهما واكتشاف التجربة الخالصة وهي موطن العلم. ومن ثمّ، كانت الفينومينولوجيا هي ميدان تحليل عالم التجربة الحية السابق على الصياغات المنطقية والقضايا العملية كما أنها نظرية في الحدْس تقوم على الشعاع المزدوج، الأول الذي يأتي من الخارج إلى الداخل عن طريق الإحساس، والثاني الذي ينبثق من الداخل إلى الخارج عن طريق الوعي أو الانتباه. هناك إذن فعل متبادل بين الذات والموضوع، وليس الإنسان مجرد قطب سالب يستقبل الانطباعات الحسية الخارجية بل هو أيضاً قطب موجب يحيل الواقع إلى معنى ويدرك الماهية. يفعل الشعور في العالم بقدر ما ينفعل بالعالم وهذا هو الفرق بين الشعور النائم والشعور اليقظ، أو بين الإنطباع الحسي والإدراك، أو بين الإحساس والرؤية أو بين الإدراك الحسي والحَدْس. والأول هو الذي اعتمدت عليه العلوم الإنسانية التي سادها الموقف الطبيعي، والثاني هو الإكتشاف الفينومينولوجي الذي فيه تتأسس العلوم الإنسانية.

هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناء عاماً للوعي الأوروبي وتجعله متذبذباً بين مواقف ثلاثة: الصورية، والمادية، والخلط بين الروحي والمادي. وتحاول الفينومينولوجيا أن تثبت الوعي الأوروبي على بؤرة متوازنة وهي بؤرة الشعور

الذي تنكشف فيه الظواهر وتتأسس فيه العلوم، وبالتالي تقضي على هذا الداء في الوعي الأوروبي، داء الحيرة والذبذبة، والمحاولة والخطأ، والجهد الدائب المستمر الذي لا يتجاوز النية الحسنة في البحث عن الحقيقة دون ما وصول إليها أو الاقتراب منها بمنهج يحقق له التوازن في النظرة[٣٦].

ولكن هناك ما هو أخطر من البناء وهو تطور الوعي الأوروبي بين لحظتين تاريخيتين يمثلهما ديكارت وهوسرل، فإذا كان الوعي الأوروبي قد بدأ باكتشاف الصورة فإنه قد انتهى باكتشاف المضمون. وإذا كان قد بدأ بوضع الكوجيتو أو الذات العارفة فإنه قد انتهى باكتشاف موضوع المعرفة داخل الذات العارفة حتى يمكن إنقاذه من الصورية، وخلاصه من المادية، وتنقيته من الخلط السيكوفيزيقي. هناك إذن لحظتان للوعي الأوروبي بداية ونهاية، بداية عندديكارت، ونهاية عند هوسرل. وفي البداية كان نمط اليقين في العلوم الرياضية: الاتساق أو التطابق، وفي النهاية أصبح نموذج اليقين في علوم الحياة: الدافع، الانطلاق، الإنبثاق. لذلك كان فلاسفة البداية رياضيين مثل ديكارت، وسبينوزا، وبسكال، وكان فلاسفة النهاية علماء حياة مثل دريش، ودلتاي، وبرجسون، ونيتشه، وفوييه، وجويو. كان نموذج العلم عند الأولين الحساب والهندسة، وأصبح نموذج العلم عند الآخرين الآداب والفنون. في البداية كان الموضوع هو الصوري الفارغ بلا مضمون حتى يمكن فهمه، وفي النهاية أصبح الموضوع هو العيني المعاش الذي يمكن الإحساس به ولمسه ودغدغته. في البداية كان العقل والاستنباط وسيلة للمعرفة على ما هو معروف عند الديكارتيين، وفي النهاية كان الوجدان والحَدْس والتعاطف هو وسيلة المعرفة على ما هو معرف عند برجسون وشيلر. في البداية كان الوضوح والتميز مقياسين لليقين، وفي النهاية أصبح الغموض والإشتباه يوحيان بالمعاني، ويشعران بالحياة. في البداية قام السلوك على العقل، وكانت الحرية ممارسة لقانون العقل، وكان الخطأ ينشأ من الإرادة أو من النزوع، وفي النهاية أصبح السلوك تعبيراً عن إرادة الحياة،

---

(٣٦) أنظر «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

وتأكيداً للنزوع والوجدان. وبالتالي تُعتبر معركة هيجل كيركجارد أو هيجل ماركس من المعارك الحاسمة في تطور الوعي الأوروبي التي حُسم فيها هذا الانتقال من البداية إلى النهاية.

وقد دفع الوعي الأوروبي ثمن هذا الانتقال أو إنْ شئنا هذا القلب من البداية إلى النهاية. فبعد أن كان المطلب في البداية هو الوجود، وكان العقل والوجود شيئاًواحداً عند هيجل، وكانت الطبيعة إمتداداً عند ديكارت، وكان القانون هو الحياة عند كانط أصبح العدم هو المطلب في النهاية، إرادة العدم، وحرية العدم، ووجود العدم كما هو واضح عند نيتشه، وهيدجر، وسارتر، وكامو. وأصبحت تجارب الإنتحار، والغثيان، والموت، والتشاؤم، والتفاهة، والقرف، والاشمئزاز، وسوء النية، والنفاق، والنفي، والتساؤل، كلها تجارب تكشف عن الوجود بإعتباره عدماً. وضاعت روح التفاؤل التي ظهرت في البداية وحلّت محلها روح التشاؤم والعدمية المطلقة التي سادت في النهاية. في البداية إنتشر الغرب، وقامت النظم الليبرالية، وامتدّ الوعي الأوروبي خارج حدوده، وفي النهاية إنحسر الغرب، وقامت النظم النازية والفاشية، وتقلص الوعي الأوروبي داخل حدوده، وأدرك الجميع بوادر الأزمة، وجوانب المحنة، ومواطن الخطر[٣٧].

وهذه هي الدلالة الحضارية لمحاولة سارتر «تعالي الأنا موجود» عندما يأخذ نموذجين لهاتين اللحظتين في الوعي الأوروبي: الأنا أفكر عند ديكارت أو الأنا الترنسندنتالي عند كانط أو الذات العارفة عندالمثاليين بوجه عام من ناحية والأنا موجود، والأنا مع الآخرين، والأنا في العالم عند فلاسفة الوجود المعاصرين من ناحية أخرى. وتهُدَم الأولى من أجل بناء الثانية، فيقضي سارتر على الأنا أفكر القارّ داخل الإنسان لأن هذا الأنا في رأيه فراغ لا لزوم له «وتجويف زائد، وانتفاخ طارىء وتورم مرضي، وتضخم في الأنا، وأنانية وحب للذات وغرور يعلمه علماء الأخلاق». يضغط سارتر هذا الأنا حتى يتم

(٣٧) كان هذا هو موضوع رسالتنا الثانية في البداية «الدين العقلي والدين الوجودي عند كانط وكيركجارد» سنة ١٩٥٨ ثم تغير إلى «فينومينولوجيا التفسير» بعد دراسة هوسرل الفينومينولوجيا الحضارية

تفريغ الهواء، ويقضي على التجويف من أجل خلق أنامُصْمَت لافراغ ولا تجويف ولا أورام فيه، أنا تمتاز بالهبوط النفسي وبالخوف من نفسها، ويقضي بذلك على الداخل من أجل الخارج، وعلى الذات من أجل الموضوع، وعلى الأنا من أجل العالم ويصبح الأنا هو الأنا موجود، مع الآخرين، وفي العالم، وتتحدد علاقاته مع هاتين الدائرتين، وتصبح الأنا خارجية محضة بلا داخلية، ووجوداً محضاً بلا عقل. ففي هذا التخارج داخليتها، وفي هذا الوجود معرفتها. يقضي سارتر على الأنا القائم من أجل الأنا الممتد، وعلى الأنا في العمق من أجل الأنا المسطح، وعلى الأنا في علاقته مع الأبدية من أجل الأنا في علاقته مع الزمان والتاريخ.

ونحن نعلم أنه عندما يبدأ الوعي التاريخي بتحديد مساره كما فعل أرسطو مع الحضارة اليونانية يكون ذلك هو بداية النهاية، ومن ثمّ فمحاولات المعاصرين لوصف تطور الوعي الأوروبي وتحديده بلحظتين: المثالية والواقعية، العقلانية والوجودية، الفلسفة الحديثةوالفلسفة المعاصرة، وتجعلنا نحن مفكري العالم الثالث المحايدين، والذين لا ينتسب شعورهم إلى الوعي الأوروبي نتساءل: إذا كانت هذه هي بداية النهاية، وكان لا بدّ في العالم من ريادة وعي للتاريخ كما كان الحال في الشرق القديم: الصين، والهند، وفارس، ثمّ في الشرق الأوسط: مصر واليونان، والمسلمون، والمسيحيون، والأوربيون، فإنه قد تعود الريادة من جديد إلى الشرق القديم أو إلى الشرق الأوسط، وهو ما نعاصره نحن الآن من بدايات للتحرر لشعوب الشرق بصور عدة: إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء للموروث.

لا يوجد عمل فلسفي إلا وله دلالة حضارية. وتلك هي الدلالة الحضارية لمحاولة سارتر «تعالي الأنا موجود»[٣٨] ويكون التعالي حينئذ هو المفارقة إلى التاريخ، والوجود في العالم، في الأشياء، ومع الآخرين.

---

(٣٨) أنظر: «ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد» في كتابنا «في فكرنا المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.. ولحسن الحظ يقوم صديقنا الدكتور أنور عبدالملك بنفس الدعوة فيما يسميه بالاستراتيجية الحضارية أو المشروع الحضاري، ويصبح داعية لنهضة شعوب الشرق في مواجهة المشروع الغربي وبدايات إفلاسه ومحاولات إنقاذه.

ملاحظات على الترجمة:

استبعدت دائماً طريقة النقل الصوتي للكلمة من أبجدية إلى أبجدية أخرى، وهي ما تُسمى بعملية Transcription، مثلاً يصبح لفظ phénoménologie فينومينولوجيا ولفظ Transcendental ترنسندنتالي.. إلخ، فهذه الطريقة ليست ترجمة بل نقلا للأصوات من لغة لأخرى مع تغيير شكل الحروف، وفضلاً على وجود نظم متعددة للنقل الصوتي Translitteration هناك عيوب كثيرة لها، أهمها الألفاظ الغريبة الداخلة على اللغة المترجم إليها وعجميتها مما يؤدّي إلى دخول ألفاظ أجنبية إليها، وذلك لا يُسمح به إلّا في أضيق الحدود وعند الضرورة ولمن هو أهل لذلك من بين المشتغلين بفقه اللغة، وكذلك يستحيل التعبير عن معنى اللفظ الأجنبي لأنه نفس اللفظ المنقول إلى اللغة المترجم إليها كما أنه لا يؤدّي أي معنى فيها، فإنْ لم يفهم القارىء المعنى من اللفظ الأصلي فلن يستطيع معرفة معناه من اللفظ المنقول صوته، وكذلك يستحيل رؤية الأشياء التي يشير إليها اللفظ الأصلي بعد استحالة فهم معناه.

وكان علينا أن نختار بين إحدى طرق ثلاث في الترجمة:

١ ــ ترجمة اللفظ الأجنبي باللفظ العربي المرادف له تماماً مثل ترجمة phénoménologie بعلم الظواهر.. إلخ، إلّا أن هذه طريقة الترجمة الحرفية التي تغفل بتاتاً المعنى وهو القصد الأول للمترجم، ولا تكشف عن المراد وهو غرض القارىء، وقد استبعدنا هذه الطريقة بقدر المستطاع.

٢ ــ التعبير عن معنى اللفظ الأصلي في لفظ من اللغة المترجم إليها دون مراعاة أهمية الترادف اللفظي في تطابق اللفظين، وهذه الطريقة تهدف

أساساً إلى ترجمة المعنى والتعبير عنه دون أن تقف عند الحرف فلفظ Transcendental يمكن التعبير عن معناه بلفظ «باطني» الذي يحتوي على كل المعاني الممكنة التي يعطيها اللفظ الأصلي مثل أولي، شرطي، سابق على التجربة، صوري، وقد اتبعنا هذه الطريقة أيضاً كلما دعا الأمر لذلك.

٣ ـ تفسير الشيء نفسه وشرحه دون الالتصاق باللفظ الأصلي ودون التقيد بالمعنى الضيق له وذلك بالعثور بطريقة تلقائية محضة على اللفظ العربي الذي يمكن أن يكشف عن الأشياء التي يشيرإليها اللفظ الأصلي وأن يوضح معناه. وقد اتبعنا هذه الطريقة دائمًا مما يسبب في البعد عن المصطلح الأصلي، فلفظ Phénoménologie تعني وتشيرإلى علم وصف الظواهر الشعورية، ولفظ Ego إلى الأنا موجود، ولفظتا Noéme, Nése إلى قالب الشعور ومضمون الشعور أو ذات الفكر ومضمون الفكر، ولفظتا Acte thé-matique, Acte thétique تشيران إلى فعل الفكر بوصفه ذاتاًوإلى فعل الفكر بوصفه موضوعاً. . . إلخ(*)

أمّا فيما يتعلق بالعنوان «تعالي الأنا موجود» ففي رأينا أنه أفضل الترجمات لتفسير المراد، فلفظ Transcendence يمكن ترجمته بالمفارقة وقد حجزنا هذا اللفظ عند وصف الموضوع، وفضلنا لفظ التعالي للذات لأنه يستعمل للذات الإلهية كما في الآية «تعالى الله عمّا يصفون»، أي أن الله مهما قيل في أوصافه فهو يتعالى عن ذلك حرصاً على التنزيه المطلق له، وهذا تماماً ما يقصده سارتر بتعالي الأنا موجود التي تندّ عن أن تكون وظيفة للمعرفة أو للأخلاق، فهي تتعالى دائمًا عن كل ما يُقال أو يُتقوّل عليها. أمّا لفظ Ego ففضلنا ترجمته بالأنا موجود لأن هذا ما يقصده سارتر بالضبط عندما يصفها كموجود في العالم ومع الآخرين بعد تفرقته بين أنماط كثيرة من الشعور

(*) أنظر: رسالتنا عن:

Les Méthodes d'Exégèse, Intre. pp. Cxvi-CXXXI

ولكن بعد مضي عشر سنوات رأينا أنه لا غضاضة بالنسبة للتراث الأوروبي من نقل بعض المصطلحات نقلاً صوتياً مثل فينومينولوجيا وترنسندنتالي في أقل الحدود كما فعل القدماء عندما نقلوا موسيقى وأنالوطيقا وأنثولوجيا.

فهناك: الأنا Je الأنا أفكر Je pense، الأنا المفكرة Cogito، الذات Moi، الذات العارفة Sujet، وقد راعينا ترجمة اللفظ بمجموعته التي ينتمي إليها فهناك: الشعور Conscience، الشعور بذاته Conscience de soi، الشعور الأسمى Hyperconscience، الشعور المتأمِّل Consience Réflèchie الشعور اللامتأمل Conscience Irréflechie الشعور التأملي Conscience Réfléxive، الشعور المتأمل Conscience Réfléchissante إلخ.

ولذلك من الصعب الاتفاق على المصطلحات الفلسفية بين جمع المشتغلين بالفلسفة. فليست هناك ترجمة صواب أو خطأ بل هناك ترجمة أقرب إلى اللفظ وأخرى أقرب إلى المعنى وثالثة تكشف عن الأشياء نفسها، أي عن طريق المفاضلة بين الترجمات دون تصويب أو تخطئة أحدها.

أمّا التعليقات فليست دراسات عن المواضيع المطروقة بل إشارات عابرة إلى هوسرل أو سارتر لا تغطي جوانب فلسفتيهما، وقد فصلنا بين تعليقات الناشرة وبين تعليقاتنا حفظاً للأمانة العلمية، فإذا أضفنا إليها شيئاً وضعناه بين معقوفين (   ) أو خصصنا رقمًا خاصاً بزيادة أ أو ب مثل (١أ) (١ب) وذلك لأن التعليقات المرقمة من ١ إلى ٨٠ من الناشرة التي أعادت نشر المقال من جديد سنة ١٩٦٦(*) أمّا تعليقات سارتر نفسها فسنشير إليها كالتالي(*). ولم نترجم النصوص المختارة من أعمال هوسرل وسارتر المنشورة في آخر الكتاب لأن معظمها ترجم باللغة العربية قبل ذلك. والباقي ـ وإنْ كان يمتّ بصلة للنص الفلسفي نفسه ـ إلاّ أننا آثرنا إرجاء ترجمة العمل الفلسفي كله وهو «الأفكار» في عمل مستقل. هذا ونعتذر للسادة مترجمي أعمال سارتر من أننا لم نشر إلى الطبعات العربية لضيق الوقت الذي هو السبب الأول في إخراج هذه الترجمة المعيبة في بعض الأحيان لهذا النص الفلسفي الأول لسارتر.

(*) Jean Paul Sarte: La Transcen -dance de L'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique. Intrduction, notes et appendices par Sylvie le Bon, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 6 Place de la sorbonne, Ve 1966

وقد كان هذا النشر الدبلوم الذي تقدّمت به الناشرة لنيل دبلوم الدراسات العليا بقسم الفلسفة في كلية الآداب جامعة باريس.

مقدمة الناشرة

المحاولة في تعالي الأنا موجود(*) هي أول عمل لسارتر، لأنه في الواقع لا يمكن اعتبار العملين الفلسفيين السابقين على ذلك دراسات فلسفية [illegible] الدقيق، فالأول مقال عن النظرية الواقعية للقانون عند ديجوي Duguit، الذي ظهر سنة ١٩٢٧، والثاني أسطورة الحقيقة(**) يعبّر فيها سارتر عن أفكاره في صورة أقصوصة والذي ظهر سنة ١٩٣١ في مجلة بيفير Bifur.

يبدأ سارتر في هذه المحاولة عمل الكشف الذي سينتهي إلى الوجود والعدم، وفضلاً عن هذا، يؤكّد التتابع الزمني لأعماله الوحدة التي لا شك فيها لاهتماماته الفلسفية في هذا الوقت، فيمكن القول أنه إنْ لم يكن قد كتب عمله كله في هذا الوقت فإنه على الأقل قد تم تصوره. كتب جزء من **المحاولة في تعالي الأنا موجود** سنة ١٩٤٤ أثناء إقامة سارتر في برلين لدراسة فينومينولوجيا هوسرل، وكتب مرة واحدة **الخيال والخيالي** سنة ١٩٣٥/٣٦ (نشِرا على التوالي سنة ١٩٣٦، سنة ١٩٤٠، ونشر **النفس** سنة ١٩٣٥/ ٣٦ وكانت فكرتها لديه منذ سنة ١٩٣٤، ثم فصل منها ما أصبح بعد ذلك تخطيطاً لنظرية فينومينولوجية للانفعالات الذي نشر سنة ١٩٣٩، وفي نهاية المطاف يكفي أن نذكر **الوجود والعدم** الذي أتى بعد ذلك وظهر سنة ١٩٤٣، وفيه يحتفظ صراحة بنتائجه في **المحاولة في تعالي الأنا موجود**(***) مكملاً ومعمقاً رفضه للمذهب الانطوائي الذي اعتبره غير كاف.

(*) نُشِرت لأول مرة في «دراسات فلسفية» سنة ١٩٣٦ ولم يعد نشرها بتاتاً منذ ذلك الحين.

(**) أنظر سيمون دي بوفوار، «قوة العمر»، جاليمار ـ ١٩٦٠ ص ٤٩.

(***) أنظر «الوجود والعدم» ص ١٤٧، ص ٢٠٩

وقد لا يرفض سارتر في محاولة الشباب هذه شيئاً إلاّ نقطة واحدة لم يتحدث عنها إلاّ قليلاً وهي ما يتصل بالتحليل النفسي، فقد راجع تصوره القديم ـ أي رفضه ـ للاشعور والفهم التحليلي للنفس وقد لا يدافع عن تحفظاته القديمة في هذا الميدان.

ولكن ما زال يتبنى نظرية تكوين الشعور نفسه وكذلك الفكرة الأساسية عن الشعور بوصفه موضوعاً نفسياً متعالياً.

وأفضل تقديم لهذه المحاولة المركزة ـ بالرغم من قصرها ـ قامت به سيمون دي بوفوار ويُستحسن إعادته هنا، فهي تقول(*) «إن **المحاولة في** "تعالي **الأنا موجود تصف من وجهة نظر** هوسرل ـ ولكن بالتعارض مع بعض نظرياته الحديثة ـ علاقة الذات بالشعور، **فهو يفرّق بين الشعور والعنصر النفسي تفرقة يحتفظ بها دائمًا**، فإذا كان الشعور هو حضور الذات المباشر الواضح فيكون العنصر النفسي مجموعة من الموضوعات لا يمكن إدراكها إلاّ عن طريق عملية تأملية ولا يمكن أن تهب نفسها ـ مثل موضوعات الإدراك الحسي ـ إلاّ من أوجه Profils. فالكراهية مثلاً موضوع مفارق ندركه من خلال Erle bnisse (**الخبرات الحية**)حيث يكون وجوده مجرد احتمال، أمّا أناي الموجود نفسه فهو موجود من العالم مثل الأنا الذي للآخر، وعلى هذا الأساس يقيم سارتر إحدى معتقداته القديمة والتي لا يحيد عنها بتاتاً وهي استقلال الشعور اللامتأمل، ولاتظهر العلاقة بالذات ـ كما يرى لاروشفوكو وعلم النفس الفرنسي التقليدي ـ التي قد تفسد علينا أكثر حركاتنا تلقائية إلاّ في بعض حالات خاصة، والذي يهمه أكثر من ذلك هو أن هذه النظرية وحدها ـ كما يرى ـ لا تقع في المذهب الانطوائي، فالعنصر النفسي والأنا موجود كلاهما موجود للآخر ولي بنفس الطريقة الموضوعية، وبعد القضاء على المذهب الانطوائي لا يمكن الوقوع في المثالية، ويصرّ سارتر في ختامه علىالمضمون العملي (الخلقي والسياسي) لنظريته».

(*) سيمون دي بوفوار، «قوة العمر» ص ١٨٩ ــ ١٩٠.

تعالي الأنا موجود

في رأي الغالبية العظمى من الفلاسفة أن الأنا «قارّ» في الشعور، غير أن بعض هؤلاء يتصور أن الأنا حاضر حضوراً صورياً في باطن الـ (Erlebnisse) (الخبرات الحية) باعتباره مبدأ للتوحيد فارغاً من أي مضمون ، أما البعض الآخر ، وهم الأغلبية العظمى من علماء النفس ، فيتصور الأنا من حيث هو مركز للرغبات والأفعال ، على أنه حاضر حضوراً مادياً في كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية. وغايتنا في هذا البحث البرهنة على أن الأنا ليس في الشعور على نحو صوري أو مادي فهو موجود في الخارج أي في العالم، إنه من موجودات هذا العالم ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل في الآخرين.

١ – الأنا والذات

(أ)نظرية الحضور الصوري للأنا

من اللازم اقرار رأي كانطالقائل بأن «الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره ملازمة جميع تصوراتنا[(أ١)]»، ولكن هل يلزم من هذا الرأي أن الأنا،

(أ١) في هذه الفقرة يلخص سارتر كل مضمون مقالته، فيرفض نظريتين: الأولى ما يمكن تسميتها بالنظرية المثالية للأنا التي تفرضها كوظيفة للمعرفة والثانية ما يمكن تسميتها بالنظرية التجريبية للأنا التي ترى فيها عنصراً مادياً سواء أكان حسياً أم خلقياً. ويضع سارتر أسس نظرية ثالثة في الأنا موجود في العالم ومع الآخرين. وقد اتبع سارتر نفس التخطيط في «نظرية الانفعالات» عندما رفض أيضاً النظريات العقلية التقليدية ثم النظريات التجريبية التي تمثلها نظريات التحليل النفسي كي يقيم نظرية ثالثة في الانفعال بوصفه موقفاً. وكذلك في «الخيال» رفض سارتر المذاهب الميتافيزيقية الكبرى أولا، والاتجاه الحسي والنفسي التجريبي ثانياً، كي يصف الصورة كتكوين للقصد المتبادل. وأخيراً في «موضوع الخيال» رفض سارتر كلا التصورين: المفارق العقلي والحال التجريبي، ورجع إلى الصورة كتكوين للشعور. وهو في هذا كله يقوم بما يقوم به هوسرل في أعماله عن تاريخ الفلسفة الأولى وعن محنة العلو الأوروبية عندما يصف تطور الفلسفة الحديثة إبتداء من ديكارت (بعد تفرقته المشؤومة بين النفس والبدن) في خطين متعارضين كفممفتوح، المذهب العقلي Rationalismus والمذهب التجريبي Empiricismus. فكلاهما، سارتر وهوسرل، يكشفان عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة والتي ظهرت عيوبها في العصر الحالي وهما الصورية من جانب والمادية من جانب آخر، ويحاول كلاهما تفادي هاتين الظاهرتين في الشعور الأوروبي بكشف بعدٍ ثالث وهو الشعور المكون للعالم حيثتمّحي فيه الثنائية بين الذات والموضوع ويصبح كلاهما تكويناً للقصد المتبادل وهو بناء الشعور.

أنظر «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

في واقع الأمر، قار في جميع حالاتنا الشعورية، وأنه الموحّد الأعظم لتجاربنا المتنوعة؟ يبدو أن هذه النتيجة مجاوزة للفكر الكانطي، ذلك أن المسألة النقدية عند كانط مسألة نظرية ومن ثمّ فهو لم يتعرّض للوجود الواقعي «للأنا أفكر»، بل على الضد من ذلك يبدو أنه كان على يقين من أن ثمة لحظات من الشعور تخلو من «الأنا» بدليل قوله «ينبغي أن يكون في مقدوره ملازمة»[١ب]، المسألة كلها في رأيه تتعلق بتحديد الشروط اللازمة لإمكانية التجربة، وإحدى هذه الشروط أن يكون في مقدوري دائمًا اعتبار إدراكي أو فكري على أنه من عندي، هذه هي المشكلة.

بيد أن ثمة اتجاهاً خطيراً في الفلسفة المعاصرة تلمس آثاره في الفلسفة الكانطية الجديدة، وفي المذهب النقدي التجريبي وفي المذهب العقلي على نحو ما نجده عند بروشار، هذا الاتجاه يدور على تحقيق شروط إمكانية التجربة التي يحددها النقد[٢]. وكان من شأن هذا الاتجاه أن اندفع نفر من أهل الفكر إلى التساؤل عن طبيعة «الشعور الترنسندنتالي». وطرح السؤال على هذا النحو من شأنه أن يلزمنا بتصور هذا الشعور من حيث هو مكون لشعورنا التجريبي على أنه هو اللاشعور. وقد أكّد بوترو في محاضراته عن

(١ب) «نقد العقل الخالص»، الطبعة الثانية: التحليل الترنسندنتالي: الكتاب الأول، الفصل الثاني، القسم الثاني، الفقرة ١٦: «فيما يتعلق بالوحدة التركيبية أصلاً للإدراك Aperception»، أنظر أيضاً الفقرة ١٧ ــ ١٨، ترجمة تريميج ــ بيكو، ص ١١٠ ــ ١١٨. (سيبدأ سارتر في الجزء الأول من هذا المقال في رفض نظرية المثاليين التي تنص على وجود أنا في الشعور وظيفتها القيام بعملية توحيد المعارف حسية أم عقلية ويأخذ سارتر كانط هدفاً له مع أن ديكارت وهوسرل أيضاً لا يسلمان من هذا النقد).

(٢) يمثل لاشيليه وبرنشفيج المذهب الكانطي الجديد، ويمثل ماخ المذهب التجريبي النقدي. أمّا فيكتور بروشار (١٨٤٨ ــ ١٩٠٧) فلم يكن مؤرخاً للفلسفة القديمة فقط بل أيضاً مؤلفاً لرسالة عن «الخطأ» (١٨٧٩) ولمقالات عديدة في الفلسفة والأخلاق جُمعت في آخر كتابه «دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة»، (فران ١٩٥٤) (يتضح من ذلك أن فلسفة سارتر كانت رد فعل على نفس الأخطاء الشائعة التي كانت سائدة في العلوم الإنسانية في ذلك الحين ويدل على أن فلسفة سارتر رد فعل على بيئته الثقافية أكثر منها تطبيقاً مباشراً لمنهج هوسرل الجديد، خاصة فلسفة برنشفيج العقلية التفاؤلية التي ظل سارتر طول حياته خصمًا لها).

فلسفة كانط[٣] صدق هذه التأويلات، وذلك أن كانط لم يهتم إطلاقاً بمسألة كيفية التركيب الواقعي للشعور التجريبي، ولم يستنبطه على طريقة الأفلاطونية المحدثة من شعور أعلى أو من شعور فوقي[٣أ]. إن الشعور الترنسندنتالي في رأيه ليس إلاّجملة الشروط اللازمة لوجود شعور تجريبي، ومن ثمّ فإن أية محاولة لإحالة الأنا الترنسندنتالي إلى أنا واقعي وتصويره على أنه ملازم « لشعور » كل منا[*]، إنما تعني حكمًا على الواقع وليس حكمًا على الصورة، وهذه نظرة مخالفة تماماً لما يقصد إليه كانط. وقد يُقال إن هذه النظرة مدعمة بنصوص كانطية تدلل على ضرورة الوحدة الكانطية للتجربة. غير أن هذا القول ينطوي على نفس الخطأ الذي ينطوي عليه الرأي القائل بأن الشعور الصوري هو لا شعور سابق على التجربة[٣ب].

ومع ذلك فإن التسليم مع كانط بطرح المسألة النظرية لا يحلّ المشكلة الواقعية بل ينبغي طرحها بصراحة في هذا البحث. من المسلم به أن الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره مصاحبة جميع تصوراتنا، ولكن هل من المسلم به أن هذه المصاحبة تتحقق تحققاً واقعياً؟ مثلا، إن تصوراً ما وليكن «أ» ينتقل من حالة لا يصاحبه فيها الأنا أفكر إلى حالة أخرى يصاحبه فيها هذا الأنا، فما الذي يحدث لهذا التصور؟ هل يتغير تركيبه أم يظل في جوهره دون أدنى تغيير؟ وهذا السؤال الثاني يفضي بنا إلى سؤال ثالث: من المسلم به أن

---

(٣) بوترو: «فلسفة كانط»، محاضرات ألقيت في السربون سنة (١٨٩٦ ــ ١٨٩٧)، باريس، فران ١٩٢٦ وقد قام الدكتور عثمان أمين بترجمته أخيراً.

(٣أ) هي نظرية أفلوطين المشهورة في فيض كل الموجودات عن الواحد.

(*) سأستعمل هنا لفظ «شعور» لترجمة الكلمة الألمانية «Bewsstsein» التي تدل في نفس الوقت على الشعور كمجموع كلي وعلى «الموناد» وعلى كل لحظة من هذا الشعور، أمّا التعبير «حالة شعور» فيبدو لي غير صحيح بسبب السلبية التي يوحي بها في الشعور.

(٣ب) يرفض سارتر هنا تصورين للأنا كل منهما نقيض الآخر: الأول تصور كانط في افتراض أنا باطني يقوم بعمليات الشعور، أي أنه واعٍ والثاني تصور التحليل النفسي الذي يفترض لا شعوراً أي أنا لا واعٍ للقيام بهذه الوظيفة.

الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره مصاحبة كل تصوراتنا، ولكن هل يُفهم من ذلك أن الأنا أفكر هو الذي يحقق وحدة هذه التصورات بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر؟ أم يُفهم منه أن تصورات شعور ما ينبغي أن نتحد وتتعين بحيث يمكن دائمًا العثور على «أنا أفكر»؟ يبدو أن هذا السؤال مطروح على المستوى النظري، ومن هنا فإنه يتجاوز الكانطية التقليدية، غير أن هذا الظن ليس بصحيح، وإنما الصحيح أن هذا السؤال مطروح على المستوى الواقعي. وهو يُصاغ على الوجه الآتي: هل الأنا الذي نقابله في شعورنا ممكن الوجود بفضل الوحدة المؤلفة لتصوراتنا، أم أنه هو الذي يوحّد في الواقع بين التصورات [٣ج]؟

إذا طرحنا جانباً تأويلات اتباع كانط للأنا أفكر باعتبار أن هذه التأويلات تعسفية في جملتها، وعولنا على حل المشكلة الخاصة بالوجود الواقعي للأنا في الشعور، فإننا نجد أنفسنا في مواجهة فينومينولوجيا هوسرل[٤]، والفينومينولوجيا تقوم على دراسة علمية وليست نقدية للشعور[٥]، وإن هذه الدراسة تستند على الحَدْس كعملية أساسية، فالحَدْس كما يرى هوسرل يضعنا وجهاً لوجه أمام الشيء[٦] إذن ينبغي أن يكون

(٣جـ) ينقد سارتر كانط على مستويين، مستوى المبدأ أو المستوى النظري en droit ومستوى الواقع en fait وكلاهما يؤديان إلى رفض تصور كانط للأنا، حتى ولو سلمنا مع كانط أن تصوره حق من حيث المبدأ إلّا أنه يظل باطلاً من حيث الواقع.

(٤) في كتاب «الخيال» (المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٣٦) يستخلص سارتر وهو بصدد المشكلة الفريدة للصورة الخطوط العامة للثورة الفلسفية التي حدثت بظهور الفينومينولوجيا، ويصرّ كما يفعل هنا على خصوبة منهج يريد أن يكون وصفياً حتى ولو كانت الوقائع التي يقدمها الحَدْس له ماهيات. «الفينومينولوجيا هي «وصف» لتكوينات الشعور الترنسندنتالي القائم على حَدْس ماهيات هذه التكوينات»، أنظر الفصل الرابع، «هوسرل» ص ١٤٠.

(٥) يحقق هوسرل هذا المشروع «في الفلسفة بوصفها علمًا محكمًا» (١٩١١).

(٦) في أفعال الحَدْس المباشر نحصل على حَدْس «الشيء نفسه»، «أفكار لإقامة فينومينولوجيا» (سنشيرإليه باسم «الأفكار» جـ١) الفقرة ١٣ (ترجمة ريكير، ص ١٣٩). يقول هوسرل أيضاً إن الشيء يهب نفسه «بلحمه وعظمه»، ويقول أيضاً «بطريقة أصلية»، أو «في صورته الأصلية».

مفهوماً أن الفينومينولوجيا علم واقعي(*) وأن المشكلات التي تتناولها مشكلات واقعية خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أن هوسرل يسميها علمًا وصفياً(٧)، ومن ثمّ فإن مشكلات العلاقة بين الأنا والشعور هي مشكلات وجودية. إن الشعور الترنسندنتالي عند كانط مدرك عند هوسرل بفضل الـEpoché(٨) «الاقتضاب» غير أن الشعور عند هوسرل ليس جملة شروط منطقية بل واقعة مطلقة، ثم هو ليس قائمًا بذاته أو لا شعوراً يتأرجح بين الواقع والمثال، إنه شعور حقيقي ميسور الإدراك في اللحظة التي تُمارس فيها

(*) يمكن لهوسرل أن يقول: علم الماهيات، ولكن من وجهة نظرنا هذه، تفيد هذه التسمية نفس المعنى.

(٧) تدل تعبيرات «علم الواقعة». «علم الماهيات» وكذلك «علم المعنى éidétique» هنا على نفس الشيء. ففي الواقع لا يشير سارتر حتى هذه اللحظة إلى التعارض ـ الجوهري في مكان آخر ـ بين واقعة تجريبية وماهية ولكن إلى تعارض أعم بين مشاكل الواقع ومشاكل المبدأ، ولهذا تظهر الواقعة والماهية معاً جملة واحدة «كمعطى»، والشيء المهم هنا على وجه التحديد هو أن الفينومينولوجيا علم المعطى (لا يهم أيضاً إذا كان مادياً أم مثالياً)، في مقابل وجهة نظر كانط التي تضع مسألة «المبدأ» الصرف. فالفينومينولوجيا علم «وصفي» لأنه يرمي إلى رؤية معطى ومجموعة من الوقائع، علاوة على هذا، إذا كان صحيحاً أن هوسرل أراد أن يقيم «علمًا للماهيات» أو «للمعاني» فيجب أن نعتبر أن هذه الماهيات معطاة خاصة على نحو يقيني في رؤية مباشرة كما هو الحال مع الأشياء، ومن خلال هذه الوجهة من النظر فهي وقائع (مثالية).

الماهية «Edios» موضوع من نوع جديد، وبنفس الطريقة التي يكون بها المعطى موضوعاً فردياً في الحدْس الفردي أو الحدْس التجريبي يكون معطى حَدْس المعنى ماهية خالصة(. . .) فحدس الماهيات «Wesens-Schau» هو أيضاً حَدْس، وموضوع المعنى L'ob-jet éidétique هو أيضاً موضوع «الأفكار» جـ١، القسم الأول، الفصل الأول، «الواقعة والماهية»، الفقرة الثالثة (ترجمة ريكير ص ٢١).

(٨) الـEpoché أو الاقتضاب الفينومنولوجي هو وضع الاتجاه الطبيعي بين قوسين وهو مطبوع دائمًا بواقعية تلقائية. ويشير سارتر ـ متابعاً هوسرل ـ إلى هذا الشعور الطبيعي مستعملاً التعبير «شعور بالعلاقات الدنيوية Intramondaine» فيما يتعلق بالاقتضاب أو بالاقتضابات. إنظر «الأفكار» جـ١، الفصل الرابع من القسم الثاني، الفقرات من ٥٦ إلى ٦٢ (ترجمة ريكير ص ١٨٧ ـ ٢٠٨)، وكذلك «تأملات ديكارتية»، الفقرة ٨ (ترجمة لفيناس ص ١٧ ـ ١٨).

عملية «الاقتضاب»، بل إنه هو الذي يكوّن شعورنا التجريبي، هذا الشعور القارّ «في العالم»، والذي تصاحبه «ذات»نفسية ونفسية جسمية. أمّا أنا فإني اعتقد في وجود شعور مكوّن، كما أني أتفق مع هوسرل في تحليلاته الرائعة[٩] حين يكشف لنا عن الشعور الترنسندنتالي وهو يخلق العالم فياللحظة التي يكون فيها حبيس الشعور التجريبي. وأنا مقتنع مع هوسرل في أن الأنا النفسي والنفسي الجسمي هو موضوع مفارق ينبغي أن يكون خاضعاً لعملية الـ Epoché (الاقتضاب)[١٠].

ولكننا نتساءل: هل نقتصر على الأنا النفسي والنفسي الجسمي أم هل من الأفضل أن نضيف إليه الأنا الترنسندنتالي من حيث هو مكون للشعور المطلق[١١]؟ إذا كان الجواب بالسلب فالنتائج المترتبة عليه هي على الوجه الآتي:

١ - يصبح المجال الترنسندنتالي لا شخصياً أو إنْ شئت فقلْ «سابقاً

---

(٩) هي التي توجد أساساً في «الأفكار» جـ ١ (هذا التحول من الأنا الصورية إلى الأنا الوجودية يراه سارتر موجوداً سابقاً في تاريخ الفلسفة من كانط إلى هوسرل كحركة اصلاحية للمثالية الألمانية بتفاديه الصورية التي نتجت عنها في أول الأمر أو الاتجاه إلى ميدان الشعور الذي يصفه سارتر وهو مع الآخرين).

(١٠) «بالنسبة لي أنا من حيث أني، ذاتمتأملة موضوعة ودائمة تحت الـEpoché (التوقف عن الحكم)، وواضعاً نفسي كمصدر واحد لكل الاثباتات والتبريرات الموضوعية، فهي إذن ليست ذاتاً نفسية ولا ظواهر نفسية بمعناها في علم النفس أي مفهومة بوصفها عناصر واقعية لموجودات انسانية (نفسية جسمية) «تأملات ديكارتية»، الفقرة ١١ (ترجمة ص ٢٢).

(١١) وضع هوسرل المشكلة في الفقرة ١١ في «تأملات ديكارتية» المذكورة آنفاً بعنوان «الذات النفسية والذات الترنسندنتالية». وفي الواقع إن هوسرل يضيف مباشرة على الفقرة المذكورة في التعليق ١٠: «عن طريق Epoché (التوقف عن الحكم) - الفينومينولوجي أقوم بإسقاط ذاتي الطبيعية الانسانية وكذلك حياتي النفسية - ميدان خبرتي النفسية الداخلية - من الحساب كي أحصل على ذاتي الترنسندنتالية في ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية والفينومينولوجية». ولهذا فهو يؤكّد أنه لا يمكن بتاتاً إسقاط هذه الذات الترنسندنتالية من الحساب. (يحاول سارتر هنا الخروج بنتائج مبدئية في صفه من دعوى المثاليين بافتراض خطئها، تمهد له عرض وصفه للأنا موجود عن طريق تصحيح هذا الخطأ أولاً بإثبات عدم فائدة أنا باطنية بالاضافة إلى الأنا النفسية أو النفسية الجسمية بل وعدم واقعيتها).

على الشخص» أي من غير أنا.

٢ ــ لا يظهر الأنا إلاّ على مستوى الإنسانية، ثم هو لن يكون إلاّ وجهاً للذات، بل ووجهها الفعّال[١٢].

٣ ــ في إمكان الأنا أفكر مصاحبة تصوراتنا لأنه يظهر وراءه وحدة لم يسهم في خلقها، بل إن هذه الوحدة السابقة عليه هي التي تجعله ممكناً.

٤ ــ ومن الطبيعي عندئذ أن نتساءل بصدد الإنسان عمّا إذا كانت الشخصية (حتى ولو كانت الشخصية المجردة لأنا) مصاحبة للشعور بالضرورة، وعما إذا لم يكن في الإمكان تصور شعور لا شخصي على الإطلاق[١٣]؟

وقد أجاب هوسرل على هذا السؤال، في كتابه «بحوث منطقية»[١٤]،

---

(١٢) يشير سارتر بإستعماله لمفهوم «الأنا» إلى الشخصية في صورتها الفاعلة، ويقصد «بالذات» المجموع الكلي المحسوس النفسي الجسمي لنفس الشخصية. ومن المفهوم أن الأنا والذات ليسا إلاّ شيئاً واحداً، يكوّنان «الأنا موجود» إذ أنهما ليسا إلاّ واجهتين لها. أنظر التعليق ٥٢.

تكوين الأنا موجود المطروح للمناقشة هنا، ثم الحصول عليه في «الوجود والعدم» ص ٢٠٩ وما بعدها.

(١٣) تكوّن هذه النتائج المرقمة جوهر النظرية التي سيدافع عنها سارتر لمعارضة أعمال هوسرل الأخيرة.

(١٤) «بحوث منطقية» جـ٢، القسم، الفصل الخامس، الفقرة ٨: «الذات الخالصة والحصول على شعور»، (ترجمة ص ١٥٩ وما بعدها). يلاحظ تطور هوسرل داخل «بحوث منطقية» نفسها، ففي الواقع يكتب هوسرل: فضلاً عن ذلك يجب أن اعترف حقيقة أنني لا أستطيع مطلقاً أن أتوصّل لكشف هذه الذات البدائية، باعتبارهامركزاً ضرورياً يرجع إليها» ثم أضاف (لسوء الحظ) في الطبعة الثانية سنة ١٩١٣ التعليق الآتي: «ومنذ ذلك الحين تعلمت كيف أجدها أو على الأصح تعلمت كيف أنه لا يمكن ترك نفسي أتوقف في الفهم الخالص للمعطى خشية الوقوع في مغالات ميتافيزيقيا الذات». (الواقع أن هوسرل قد غيرّ اتجاهه قبل ذلك في مرحلة الانتقال من «فلسفة الحساب» وهي رسالته التي تقدم بها إلى جامعة فينا سنة ١٨٩١ حيث نادى بضرورة دراسة المفاهيم الرياضة بارجاعها إلى مضامينها النفسية، إلى «بحوث منطقية» سنة ١٩٠٠ حيث يهاجم فيه الاتجاه النفسي والاجتماعي في دراسة المنطق الذي يراه هوسرل علمًا معيارياً أولاً. بل ويمكن أيضاً ذكر تطور ثانٍ لهوسرل

حيث يتصور هوسرل الذات على أنها من نتاج مركب ومفارق للشعور، غير أنه في كتابه «الأفكار»[١٥] يرتدّ إلى النظرية التقليدية للأنا الترنسندنتالي باعتباره الخلفية لكل شعور، ومكوّنا ضرورياً لكل شعور يرسل أشعته (Lichstrahl) على كل ظاهرة تقع في مجال الانتباه. وهكذا يتحول الشعور الترنسندنتالي بالضرورة إلى شعور شخصي. ومع ذلك فثمة سؤال: هل من الضروري افتراض هذا التصور؟ وهل يتفق مع تعريف هوسرل للشعور؟

من الشائع والمألوف أن حاجة الشعور إلى الوحدة والفردية من شأنها أن تبرر وجود أنا ترنسندنتالي، فشعوري موحّد لأن جميع إدراكاتي وأفكاري مرتبطة به من حيث هو ملجؤها الدائم، وكل شعور متمايز من الآخر لأنه في إمكاني التحدث عن شعوري وفي إمكان كل من زيد وعمرو أن يتحدث عن شعوره، إن الأنا مولّد للجوانية، ولهذا فإنه من المؤكد أن الفينومينولوجيا ليست في حاجة إلى الإهابة بهذا الأنا الموحد والمفرد، إنها تعرّف الشعور بأنه قصدي[١٦]، وبفضل القصدية يتجاوز الشعور ذاته، إنه يتوحّد وهو يندّ عن

= في مرحلة الانتقال من «الأفكار» باجزائها الثلاثة إلى «التجربة والحكم» حيث يعود هوسرل إلى العالم من جديد من خلال الخبرة الحية ونشاط الذات).

(١٥) أنظر «الأفكار» جـ١، الفقرة ٨٠ فيما يتعلّق بصورة الشعاع، وكذلك الفقرة ٥٧ «هل يجب وضع الذات الخالصة خارج الدائرة؟»، (الترجمة ص ١٨٨)، أنظر كذلك «التأمل الديكارتي الرابع» الخاص بالمشاكل التكوينية للأنا الترنسندنتالية.

(١٦) يرى سارتر أن افتراض أنا ترنسندنتالية كموطن شخصي موحد ومؤسس لكل شعور افتراض لا داعي له، بل يرى أن هناك مجالاً ترنسندنتالياً فحسب سابقاً على الشخصي أو لا شخصي. ولا يفيد «أن لفظي مفارق وترنسندنتالي» في رأيه معناهما عند كانط، بل معناهما عند هوسرل كما حددهما مثلاً في الفقرة ١١ من «تأملات ديكارتية»، فالترنسندنتالي هو المجال الذي تكوّنه انماط الشعور الأصلية المعطية للمعاني. ويجب ان نلاحظ أن سارتر يترك هذا اللفظ (الكانطي أكثر مما يجب) لدرجة أنه لا يظهر في «الوجودوالعدم»، فالشعور هناك إمّا لا متأمل أو متأمل، واضع لذاته أو غير واضع، فلاوجود هناك لأنا ولا حتى لمجال ترنسندنتالي وعلى الضد من ذلك، يبقى «تعالي» الأنا موجود نظرية أساسية. والواقع أن فكرتي التعالي والقصدية طرفان (لفكرة واحدة)، «التعالي هو البناء التكويني للشعور»، «الوجود والعدم» ص ٢٨، أي أن الشعور ينتزع نفسه من نفسه كلية كي يتجه نحو الموضوعات، وهذا هو معنى القضية المشهورة «كل شعور هو شعور بشيء» وفي مقابل ذلك، يُقال أن العالم والموضوعات الموجودة فيه، (الطبيعة، الحضارية.. الخ) «مفارقة» =

ذاته[١٧]. إن وحدة آلاف من مجموعات الشعور الفعّالة التي تتحقق على النمط الذي يتحقق به العدد أربعة من جراء إضافة اثنين إلى اثنين، نقول عن هذه الوحدة إنها الموضوع المفارق «اثنان واثنان تساوي أربعة». ومن غير ثبات هذه الحقيقة الخالدة فإنه يكون من المحال تصور وحدة واقعية، ومن ثمّ، يكون لدينا كثرة من العمليات التي لا يمكن ردها إلىما هو أقل منها بمقدار ما يكون لدينا من مجموعات للشعور تقوم بهذه العمليات. وقد يضطر هؤلاء الذين يعتقدون أن «٢+٢=٤» مضمون لتصوراتيإلى الاهابة بمبدأ ترنسندنتالي وذاتي للتوحيد يكون عندئذ هو الأنا، إلاّ أنه من المقطوع به أن هوسرل ليس في حاجة إلى هذا المبدأ، فالموضوع مفارق للشعور الذي يدركه، والشعور يعثر على وحدته في هذا الموضوع، ومع ذلك قد يُقال إن الديمومة في حاجة إلى مبدأ موحِّد حتى يتسنى للتيار المستمر للشعور أن يضع الموضوعات المفارقة خارجه، وأن الشعور ينبغي أن يكون تأليفاً متواصلاً لشعور مضى، وشعور حاضر، وهذا قول صائب، بيد أنه من المأثور عن هوسرل، وهو الذي درس هذا التوحيد الذاتي للشعور في كتابه «الشعور الداخلي للزمان» أنهلم يلجأ على الإطلاق إلى افتراض أنا له قدرة على

= بالنسبة للشعور بوصفها موجودة ـ حسب تعريفها ـ «خارج» الشعور، أي الآخر المطلق بالنسبة له. (إذا كان هوسرل ما زال قريباً من تصور المثالية الالمانية للأنا باعتباره القائم على توحيد عمليات المعرفة، فإن سارتر يقضي على هذه البقايا التي يُحتمل أن تكون ما زالت موجودة في «الأفكار» جـ١).

(١٧) فيما يتعلق بالقصدية أنظر «الأفكار» جـ١، الفقرة ٨٤، القسم الثالث، الفصل الثاني: «القصدية باعتبارها الموضوع الأساسي للفينومينولوجيا» (الترجمة ص ٢٨٢)، وكذلك مقالة سارتر التي نُشرت في «المواقف» جـ١: «القصدية، فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل» ص ٣٢ ـ ٣٥.

(١٧أ) يستعمل سارتر هنا مثالاً من الموضوعات الرياضية المستقلة عن التجارب الحية في حياتنا اليومية وهي الأمثلة المفضلة أيضاً في بعض الأحيان عند هوسرل.

(١٧ب) تشابه تحليلات هوسرل هنا كثيراً ـ خاصة في الشعور الداخلي بالزمان ـ تحليلات برجسون لها، فالمعرفة عند هوسرل تتوحّد في الزمان وعند برجسون تظهر الحرية في الديمومة.

التركيب. فالشعور هو الذي يوحد نفسه وبطريقة عينية مستنداً على مجموعة من المقاصد «المتقاطعة» ليست إلا استرجاعاً عينياً وواقعياً لشعور مضى، وهكذا ينعكس الشعور على ذاته من غير انقطاع بحيث أن من يقول «شعوراً» يعني الشعور كله وهذه ميزة تخص الشعور ذاته مهما تكن علاقته بالأنا[١٨] على أي نحو من الأنحاء. ويبدو أن هوسرل في مؤلفه «تأملات ديكارتية، وقد ظلّ متمسكاً تماماً بهذا التصور لشعور يتوحّد في الزمان[١٩]، أمّا عن فردية الشعور فمن الواضح أنها مردودة إلى طبيعة الشعور، ذلك أن الشعور لا يتحدد إلاّ من ذاته، (ومثله في ذلك مثل الجوهر عند سبينوزا)[٢٠]. ومن هذه الوجهة ينطوي الشعور على كلية مؤلفة ذات طابع فريد تعزله عن كليات أخرى من نفس النوع. وفي هذه الحالة لن يكون الأنا إلاّ مجرد تعبير (وليس شرطاً) عن استحالة الاتصال بين شعور وآخر أو

---

(١٨) فيما يتعلق بالتكوين الذاتي للزمان الفينومينولوجي، أنظر: «دروس في الشعور الداخلي بالزمان» (١٩٠٤ ـ ١٩١٠)، الفقرة ٣٩ (ترجمة ديسور ص ١٠٥ وما بعدها) بعنوان: «القصدية المزدوجة لاسترجاع الماضي وتكوين تيار الشعور» حيث يبين هوسرل تكوين تيار الشعور لوحدته الخاصة.

(١٩) أنظر، التأمل الديكارتي الرابع، الفقرة ٣٧: «الزمان، صورة كلية لكل تكوين إنيّ Eglogique»، (الترجمة ص ٦٣).

(٢٠) «أقصد بالجوهر ما هو قائم بذاته وما هو متصور بذاته، أي ما لا يحتاج فيه تصوره إلى تصور شيء آخر لتكوينه»، الأخلاق، الجزء الأول، التعريف الثالث.

يقول سارتر: «الشعور هو شعور من كل ناحية، فلن يتحدد إلاّ بنفسه»، الوجود والعدم، مقدمة ص ٢٢. (الواقع أن الوصف الذي تعطيه الفينومينولوجيا وسارتر معها للشعور هو وصف مثالي بالمعنى الوصفي، أي أنه يفترض أن الشعور لا يمكن أن يعادله أو يساويه أي موضوع آخر سواه، سواء أكان من تكوين الجسم (أنا نفسية أو نفسية جسيمة) أو من العالم الخارجي (موضوع طبيعي)، أي أن فكرة «التعالي» هي الضامن الوحيد للمحافظة على صفاء الشعور وعلى شفافيته، ومن ثم يقترب هذا الوصف من وصف المثالية التقليدية عند ديكارت والديكارتيين لخصائص الفكرة أو المثال أو الجوهر بل حتى الله).

(٢٠ أ) يلجأ سارتر هنا إلى بعض الصور الأدبية لتصوير نقده للأنا الزائدة التي يفترضها المثاليون، فهي ليست صفاء خالصاً، تحيل الحدوس أو المعارف إلى وحدة مستقلة بل على العكس من ذلك هي مادة (فصل كثيف) تنزلق في الشعور الذي يتميز بصفائه التلقائي الطبيعي.

بين جوانية شعور وجوانية شعور آخر. والآن نجيب في غير ما تردد: إن التصور الفينومينولوجي للشعور يقرر أن الدور الذي يمكن أن يؤدّيه الأنا في عملية التوحيد والتفرد ليس له من مبرر. بل على الضد من ذلك فإن وحدتي أنا وشخصيتي ليست ممكنة إلاّ بفضل الشعور، ومن ثم فإن وجود الأنا الترنسندنتالي ليس له ما يبرره.

فضلاً عن ذلك فإن افتراض وجود هذا الأنا الطفيلي له أثر سيء. إن مجرد وجوده يفصل الشعور عن ذاته ويجزئه. بل إنه يخترق الشعور كأنه نصل كثيف. إن الأنا الترنسندنتالي هو موت للشعور. ذلك أن وجود الشعور، في حقيقة أمره هو وجود مطلق بسبب أن الشعور شاعر بذاته. معنى ذلك أن نمط وجود الشعور هو أنه وعي[٢١] بالذات، وهو يعي ذاته، من حيث هو وعي بموضوع مفارق[٢٢]. كل شيء إذن واضح وجلي في الشعور: الموضوع بما يتميز به من كثافة وصلابة هو في مواجهة الوعي، أمّا الوعي فهو ليس إلاّ وعياً يعي هذا الموضوع، وهذا هو قانون وجوده، غير أن ثمة إضافة لازمة: إن وعي الشعور لذاته ليس من سماته **الوضع** بمعنى أنه ليس موضوعاً لذاته[٢٣]. بيد أن هذه القضية لا تنطبق على الشعور المتأمل الذي

---

(٢١) «لأن ذلك يتعلق بوجود مطلق وليس بمعرفة، وينِدّ عن هذا الاعتراض المشهور الذي ينص على أن المطلق المعروف ليس مطلقاً لأنه ينتسب إلى المعرفة التي لدينا عنه، ففي الواقع ليس المطلق هنا نتيجة تركيب منطقي على مستوى المعرفة بل أكثر موضوعات sujets التجارب حسية، وهو «لا ينتسب» إلى هذه التجربة لأنه «هو» هذه التجربة نفسها، وعلى هذا «فهو مطلق غير جوهري»، «الوجود والعدم»، ص ٢٣.

(٢٢) «التعالي هو البناء التكويني للشعور، أي أن الشعور يولد محمولاً على موجود ليس هو نفسه (...) ويتضمن الشعور في وجوده موجوداً لا شعورياً يتعدّى الوجود الظاهري Transphénomenal (...) فالشعور موجود يتضمن في وجوده مسألة وجوده بإعتبار أن هذا الموجود يتضمن موجوداً آخراً سواه، «الوجود والعدم» ص ٢٨ ــ ٢٩.

(٢٣) «كل شعور واضع لموضوع هو في نفس الوقت شعور لا واضع لنفسه»، «الوجود والعدم» ص ١٩، (يفرّق هوسرل بين نوعين من أنواع الشعور: شعور واضع conscience positionnelle وشعور غير واضع concsience non-positionnelle فالأول هو الشعور عندما يبدأ نشاطه في وضع موضوعه أي في القيام بعملية تحليل مضمون الشعور noème باعتبار أن الشعور هو القالب المعرفي لها noese، أي أن الشعور الواضع هو الشعور الذي =

سنعرض له فيما بعد. موضوع الوعي خارج عن الوعي بالطبيعة. ولهذا السبب فإن الفعل الذي يقوم به الوعي الموضوع هو نفس الفعل الذي يمارسه لإدراك هذا الموضوع. أمّا الوعي ذاته فإنه لا يعرف ذاته إلاّ من حيث أنه جوانية مطلقة. ولنصطلح على تسمية هذا النوع من الشعور بأنه شعور من الدرجة الأولى أو شعور غير متأمل. ونسأل بعد ذلك هل ثمة مكان لأنا في شعور كهذا؟ جوابنا واضح: بالسلب طبعاً. ذلك أن الأنا ليس موضوعاً (من حيث هو باطن فرضاً)، ثم إنه ليس صادراً عن الوعي من حيث هو موجود لأجل الوعي، كما أنه ليس كيفية شفافة للوعي، إنما هو، على نحو ما، مقيم في الوعي. والواقع أن الأنا وما ينطوي عليه من شخصية، مهما يبلغ من الصورية والتجريد، هو مصدر للكثافة والصلابة، إن نسبته إلى الأنا العيني والنفسي كنسبة النقطة إلى الأبعاد الثلاثة. إنه إذنْ ذات متقلصة الغاية. ولهذا فإن مجرد اقحام هذه الكثافة على الشعور من شأنه أن يقضي على تعريفنا الخصب له والمشار إليه آنفاً. بل إننا نجحده ونجعله غامضاً، ومن ثمّ يتوقف عن التلقائية، إذْ أنه، عندئذٍ، ينطوي على جرثومة الكثافة والصلابة. ومع ذلك نحن مضطرون أيضاً إلى استبعاد الرأي القائل بأن الوعي مطلق بلا جوهر على الرغم من أصالة هذا الرأي وعمقه. إن الوعي الخالص مطلق ليس إلاّ، لأنه يعي ذاته، ومن ثم فهو «ظاهرة»، ولكن بالمعنى الذي يفيد الهوية بين «الوجود» و«الظهور»[٢٤] إنه خفيف

= يقوم بوصف القصدية، أمّا الشعور غير الواضع فهو الشعور الذي يظهر بعد عملية اقتضاب الاتجاه الطبيعي واسقاطه من الحساب دون أن يبدأ بعد عملية الوصف، ويسمي هوسرل أيضاً الشعور غير الواضع شعوراً محايداً ثم يظهر الشعور الواضع بوصفه تعديلاً لهذا الحياد. «الأفكار جـ١، ص ٣٢٦ ــ ٣٧٥ (ترجمة ريكير).

(٢٣أ) سيستعمل سارتر إبتداءً من الآن تعبيرين: الشعور المتأمل Le conscience réfléchie. والشعور اللامتأمل فالأول ما يعادل الشعور بوصفه أنا عارفة أي مقابل الـ noese عند هوسرل. والثاني ما يعادل موضوع المعرفة وهو ما يعادل الـnoème عند هوسرل كذلك.

(٢٤) «يوجد في الميدان النفسي أن تفرقة بين المظهر والوجود (. . .) وهذه المظاهر نفسها لا تكون وجودا يظهر هو أيضاً، ويساعده في ذلك المظاهر التي يظهر من خلالها» هوسرل: «الفلسفة بوصفها علما محكما». (ص ٨٣. ترجمة ك. لوير). «حقق الفكر الحديث تقدماً=

وشفاف للغاية. ومن هذه الوجهة يتمايز الكوجيتو عند هوسرل عن الكوجيتو الديكارتي. وإذا افترضنا أن الأنا ضروري في تكوين الوعي، فمن اللازم عندئذ أن يرقى هذا الأنا الكثيف إلى مستوى المطلق. وفي التوِّ نجد أنفسنا في مواجهة موناد، وهذا اتجاه جديد لفكر هوسرل وهو اتجاه مؤسف (أنظر: تأملات ديكارتية)[٢٥]، يثقل الوعي ويفقد هذه الميزة التي تجعله الموجود المطلق من كثرة ما ضاع وجوده، ويصبح الوعي ثقيلاً وله وزن، وبالتالي فإن نتائج الفينومينولوجيا مهددة بالضياع إنْ لم يكن الأنا في مستوى العالم: موجود نسبي أي موضوع لأجل الشعور[٢٦]

= رائعاً بارجاعه الموجود إلى سلسلة مظاهر تكشف عنه (...)، فلم يعد في إمكان الثنائية بين الوجود والمظهر أن تجد شرعيتها في الفلسفة (...) فوجود موجود هو بالضبط ما يظهر، وبهذا نصل إلى فكرة الظاهرة كما نستطيع أن نجدها في «الفينومينولوجيا» لهوسرل وهيدجر، فهي ظاهرة أو نسبي ـ مطلق (...)، فيمكن دراسة الظاهرة ووصفها باعتبارها كذلك إذْ أنها مخبرة عن نفسها على الاطلاق». «الوجود والعدم»، نفس الموضع ص ١ ـ ٢

(٢٥) هذا الاتجاه يبينه التأمل الديكارتي الرابع الذي يتناول موضوع الملأ العيني للذات بوصفها جوهراً فرداً. «والتأمل الخامس» بعنوان «تحديد الميدان الترنسندنتالي بوصفه خبرة مشتركة بين الذوات كجواهر فردة». (حاول هوسرل في هذه المحاضرات الخمس التي ألقاها في السربون سنة ١٩٢٩ إعطاء نظرة شاملة للفينومينولوجيا واقترب هوسرل فيها كثيراً من ليبنتز في محاولته لتأسيس علم للوجود العام Ontologie universelle.

(٢٦) في مقال حديث ظهر في «دراسات فلسفية» سنة ١٩٦٣ بعنوان «علم النفس الفينومينولوجي، محاضرات الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٩٢٥ لأدموند هوسرل»، ذكر الاستاذ دريدا الصعوبات التي يجلبها تصور هوسرل للشعور الترنسندنتالي بوصفه منطقة أولية Archi-region. ويكتب الأستاذ دريدا بوجه خاص «يبين هوسرل أن أناي الترنسندنتالية تختلف في جوهرها عن أناي الطبيعية والإنسانية، ومع ذلك فهي لاتفترق منها في شيء (...) فالأنا الترنسندنتالية ليست آخراً، وهي ليست الشبح الميتافيزيقي أو الصوري للذات التجريبية على وجه خاص، وهذا ما يؤدّي بنا إلى أن نلفظ الصورة النظرية واستعارة «الأنا» المشاهد المطلق لذاته النفسية الخاصة، وكل هذه اللغة التشبيهية التي يجب إستعمالها أحياناً لإعلان الاقتضاب الترنسندنتالي ولوصف هذا الموضوع «القريب» وهو الذات النفسية أمام الأنا الترنسندنتالي المطلق».

(ب) الكوجيتو بوصفه شعوراً متأملاً

«الأنا أفكر» عند كانط شرط إمكانية، والكوجيتو عند كل من ديكارت وهوسرل واقعة. وقد تحدث البعض عن «ضرورة واقعة» الكوجيتو، ويبدو لي هذا التعبير سليمًا للغاية. ومن المؤكد أن الكوجيتو شخصي، ففي «الأنا أفكر» يوجد أنا يفكر. وعندئذٍ نحصل على الأنا في نقائه. ومن الكوجيتو ينبغي تأسيس «علم الأنا موجود». والواقعة التي يمكن استخدامها نقطة للبداية هي هذه: في اللحظة التي ندرك فيها فكرنا سواء بحَدْس مباشر أو بحَدْس يستند على الذاكرة فإننا ندرك **أنا** هو أنا الفكر المدرك الذي ينكشف باعتباره مفارقاً لهذا الفكر ولأي فكر آخر ممكن. فمثلاً إذا أردت تذكر منظر كنت قد أدركته بالأمس وأنا في القطار، ففي إمكاني استعادة ذكرى هذا المنظر كما هو. ولكن في امكاني كذلك أن أتذكر أنني قد رأيت ذلك المنظر، وهذا ما يسميه هوسرل في كتابه **الشعور الداخلي بالزمان** امكانية **التأمل في الذكرى**[٢٧]. وفي عبارة أخرى نقول إنه في امكاني باستمرار استدعاء أية ذكرى بصورة شخصية وعندئذ **يظهر الأنا**. وهذا ضمان واقعي لإقرار مبدأ كانط. ولهذا يبدو أنه ليس في إمكاني إدراك أي حالة من حالات شعوري من غير أنا.

ولكن يجب أن نتذكر أن جميع الفلاسفة الذين وصفوا الكوجيتو اعتبروه عملية تأملية أي عملية من الدرجة الثانية. وهكذا يكون الكوجيتو عملية لوعي متجه نحو وعي يتخذ من الوعي موضوعاً له. وليكنْ معلوماً أننا على يقين مطلق من الكوجيتو لأن ثمة وحدة لا انفصام فيها بين الوعي المتأمِّل والوعي المتأمَّل على حد تعبير هوسرل[٢٨] (إلى حد عدم وجود الوعي المتأمِّل من غير الوعي المتأمَّل)، ولسنا على خطأ عندما نقرر أننا في مواجهة

---

(٢٧) مثلاً في الملحق الاضافي الثاني عشر: «الشعور الداخلي وإدراك الخبرات الحية» (ص ١٧٩ وما بعدها من الترجمة). (يحاول سارتر في هذا الجزء رفض تصور ديكارت للأنا بوصفه أنا مفكر، كما رفض في الجزء السابق تصور كانط للأنا الذي يقوم بعمليات توحيد المعارف الحسية والعقلية).

(٢٨) يقول هوسرل في «تأملات ديكارتية» إني أحصل على وضوح يقيني عن طريق «أنا موجود». (يرى هوسرل أن ديكارت ـ وإنْ كان قد استطاع أن يرى الأنا المفكر Cogito ـ فإنه لم ير موضوع الفكر Cogitatum، وقد قام هوسرل بربطهما معاً في القصدية. فالذات العارفة =

تركيبة تنطوي على وعيين أحدهما وعي للآخر. ومن هذه الوجهة، نضمن بقاء المبدأ الجوهري للفينومينولوجيا: «إن كل وعي هو وعي بشيء ما»، إذن وعي المتأمل لا يتخذ من ذاته موضوعاً له عندما أحقق الكوجيتو. إن ما يثبته يخص الوعي المتأمَّل، ومن حيث أن شعور المتأمِّل هو وعي بذاته فإنه يكون وعياً غير واضع. ولن يصبح واضعاً إلّا إذا اتجه نحو الوعي المتأمَّل، وهذا الوعي لم يكن واضعاً لذاته قبل أن يكون موضوع تأمل ولهذا فإن الوعي يقول «أنا أفكر» ليس هو بالدقة الوعي الذي يفكر أوبالأحرى لا يطرح تفكيره من خلال فعل التفكير ذاته. ويحق لنا إذنْ أن نتساءل عمّا إذا كان الأنا الذي يفكر هو خاصية مشتركة بين وعيين متراصين أحدهما فوق الآخر أو بالأحرى عما إذا لم يكن هذا الأنا يخص الوعي المتأمَّل. إن كل وعي متأمِّل ليس في حقيقة أمره موضوع تأمل، ومن ثم فهو في حاجة إلى فعل جديد من الدرجة الثالثة لكي يكون موضوعاً وليس معنى ذلك التسلسل في هذه العملية إلى ما لا نهاية، ذلك أن الوعي ليس في حاجة مطلقاً إلى وعي متأمل لكي يعي ذاته. نوجز فنقول إن الوعي لا يتخذ من ذاته موضوعاً له[٢٩].

= Noese تعادل الأنا المفكر cogito وموضوع المعرفة noese ما يعادل مضمون الفكر Cogitatum.

(٢٨أ) يحاول سارتر هنا أن يثبت وجود موضوع الفكر وهو ما يسميه الشعور اللامتأمل كطرف لا ينفصل عن الأنا المفكر عند ديكارت، ويستعمل سارتر تعبيرات هوسرل نفسها: فعل الذات المفكرة Acte thétique وهو فعل الشعور غير الواضع أو الشعور المحايد ثم الفعل الذي يضع موضوع الفكر Acte thèmatique وهو فعل الشعور الواضع.

(٢٩) إنّ أردنا التلخيص، يبين تحليل فينومينولوجي للشعور ـ ثلاث درجات له:

١ ــ «درجة أولى»: على مستوى الشعور اللامتأمل غير الواضع لذاته لأنه شعور بالذات بوصفه شعوراً بموضوع مفارق.

مع الأنا أفكر:

٢ ــ «درجة ثانية»: الشعور المتأمل غير واضع لنفسه بل واضع للشعور المتأمل.

٣ ــ «درجة ثالثة»: هي فعل فكري ذاتي thètique من الدرجة الثانية يصبح بواسطته الشعور المتأمل واضعاً لذاته.

وبعبارة أخرى هناك على مستوى الدرجة الثانية أفعال لا تأملية للتأمل، أمّا فيما يتعلق باستقلال الشعور اللامتأمل فقد تم إثباته بشكل نهائي في مقدمة «الوجود والعدم».

أليس هو بشكل محدد الفعل التأملي الذي يولد الأنا في الوعي المتأمل؟ لذلك يبين البعض أن ثمة أنا لكل فكر مدرك بالحَدْس دون أن يسبب هذا البيان أية صعوبة من الصعوبات التي أشرنا إليها في الفصل السابق. وهوسرل[٣٠] أول مفكر يقرر أن الفكر اللامتأمل فيه يعاني تغييراً جذرياً لكي يكون موضوع تأمل. ولكن هل يشترط انتفاء «السذاجة» من أجل إجراء هذا التعديل؟ أليس ظهور الأنا مسألة أساسية في هذا التعديل؟ من الواضح أنه ينبغي الإهابة بالخبرة العينية، ومع ذلك يبدو أن هذه الإهابة مستحيلة بحكم أن هذا النوع من الخبرات هو تأملي، أي أنه ينطوي على أنا، بيد أن أي وعي لا متأمل هو غير حاصل على فكرة عن ذاته وبالتالي فإنه يخلف لنا ذكرى لا علاقة لها بفعل الفكر يستطيع الإنسان أن يرجع إليها[٣١]. ويكفي لهذا البحث عن إعادة تكوين اللحظة بأكملها التي يظهر فيها هذا الوعي اللامتأمل فيه (وهذا ممكن على الدوام بحكم تعريفنا لهذا الوعي). مثال ذلك: لقد كنت مستغرقاً، منذ لحظة في القراءة، والآن أنا بسبيل تذكرملابسات هذه القراءة، واتجاهاتي، والسطور التي كنت أقرأها. ولن أكتفي بإثارة جميع هذه الملابسات البرانية، بل إني أضيف إليها جزءاً من الوعي اللامتأمَّل باعتبار أن هذه الموضوعات ليس في الإمكان إدراكها إلا بفضل هذا النوع من الوعي، بل إنها مشدودة إليه. غير أن هذا الوعي اللامتأمَّل لا ينبغي أن يكون موضوعاً لتفكيري بل على الضد من ذلك ينبغي توجيه انتباهي نحو الموضوعات المثارة والاحتفاظ معه بنوع من التواطؤ من غير أن أتخذ منه موضوعاً لتفكيري، على أن يتم كل ذلك من غير تغافل

---

(٣٠) في مقدمة «الأفكار» جـ١ يعلن هوسرل أن «الفينومينولوجيا» تقتضي ترك الاتجاهات الطبيعية المرتبطة بتجربتنا وبفكرنا، أي باختصار تغيير جوهري للإتجاه»، (الترجمة ص ٦٠)، وفي الفقرة ٣١ بعنوان: «التغيير الأساسي للدعوى الطبيعية» (الترجمة ص ٩٦) يفسّر هوسرل هذا الإثبات.

(٣١) يلتجأ هوسرل إلى ذكريات لا تتعلق بأفعال الفكر الذاتية Non-thétique لأنماط شعور لا تتعلق بدورها بأفعال الفكر الذاتية في «دروس في الشعور الداخلي» «بالزمان».

(٣١أ) سيستعمل سارتر هنا تجربة حية مستقاة من الحياة اليومية لإثبات عدم وجود أنا زائد في أي خبرة، مطالعة، اللحاق بالترام، النظر للساعة، تأمل صورة.. الخ.

عن هذا الانتباه والنتيجة ليست موضع شك: فالمطالعة يلازمها وعي بالكتاب وبأبطال الرواية، ولكن الأنا ليس قارّاً في الوعي، فالوعي ليس إلّا وعياً بالموضوع وهو لا يتخذ من ذاته موضوعاً له. والآن بعد أن انتهيت إلى هذه النتائج من غير تدخل من الفكر أستطيع أن أتخذ منها موضوعاً لدعوى وأعلنها على الوجه الآتي: إن الأنا ليس في الوعي اللامتأمل علمًا أنه ينبغي عدم اعتبار هذه العملية على أنها مصطنعة وعلى أنها من مستلزمات القضية، فبفضلها استطاع تيتشنر[٣٢] أن يقرر في مؤلفه «مرجع في علم النفس» أن الذات غالباً ما تكون غائبة عن وعيها غير أنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك ولم يحاول تصنيف حالات الوعي بدون ذات.

ومما لا شك فيه أن ثمة اعتراضاً قد يُثار على أساس أن هذه العملية أي هذا الإدراك اللاتأملي لوعي بواسطة وعي آخر، ليس في الإمكان ممارستها من غير التذكر، ولهذا فإنها لن يكون من حقها أن تتصف باليقين المطلق الكامن في فعل التفكير، ومن ثم نجد أنفسنا من جهة أمام فعل يقيني يسمح لي بإثبات حضور الأنا في الوعي المتأمّل، ومن جهة أخرى أمام تذكر مشكوك فيه يوحي بأن الأنا غائب عن الوعي اللامتأمّل ويبدو أن ليس من حقنا أن نقابل بين الوجهتين. ولكني أودّ أن ألفت النظر إلى أن تذكر الوعي اللامتأمِّل ليس مناقضاً لمعطيات الوعي المتأمِّل، فلا يخطر على بال أحد أن ينكر ظهور الأنا في وعي متأمِّل، فالمسألة لا تعدو مجرد المقابلة بين تذكر تأملي لمطالعتي (كنت أقرأ) ـ وهو أيضاً أمر مشكوك فيه ـ وبين تذكر غير تأملي. وليس من حق التفكير الراهن في حقيقة الأمر أن يتجاوز حدود الوعي المدرك في اللحظة الحاضرة، ويظل التذكر التأملي الذي نجد أنفسنا مضطرين للجوء إليه من أجل إعادة ما مضى من شعور ـ يظلّ موضع شك، أولاً بسبب خاصية الشك المرتبطة بطبيعته كتذكر، وثانياً بسبب أن

(٣٢) تيتشنر (١٨٦٧ ـ ١٩٢٧) عالم نفس إنجليزي أمريكي، تلميذ فونت، كرّس نفسه لعلم النفس التجريبي وكان له أثر على علم النفس الانجليزي السكسوني.
وهذه بعض مؤلفاته: «نظرة عامة في علم النفس» (١٨٩٦)، «مرجع في علم النفس» (المذكور هنا ١٩١٠ ـ ١٩١٢)، و«وعلم النفس التجريبي» (١٩٢٧).

التفكير يغير من الوعي التلقائي على حد قول هوسرل نفسه. وحيث أن الذكريات غير التأملية للوعي اللامتأمِّل تكشف عن وعي بلا ذات، وحيث أن ثمة اعتبارات نظرية ترتكز على حَدْس الوعي للماهية من شأنها أن تدفعنا إلى الإقرار بأن الأنا ليس في إمكانه أن يكون جزءاً من التركيب الجواني للإ«Erlebnisse»، (للخبرات الحية)، فالنتيجة المحتومة من كل هذا هي على الوجه التالي: ليس ثمة أنا على المستوى اللاتأملي. عندما أعدو وراء الترام أو عندما أنظر إلى الساعة، أو أكون مستغرقاً في تأمل لوحة فنية ليس ثمة أنا. ليس لدينا إلّا وعي بترام نريد اللحاق به. وهكذا فيما يختص بالأمثلة الأخرى، فليس لدينا إلّا وعي لا يتخذ من ذاته موضوعاً له. إني، في الواقع، منغمس في عالم الأشياء، والأشياء هي التي تحدث وحدة بين مجموعات الوعي التي تنكشف في مصاحبة لقيم وكيفيات جذابة ومنفرة، أمّا أنا فأختفي وأتلاشى. ليس ثمة مكان للأنا في هذا المستوى. وحدوث هذا الأمر ليس من قبيل المصادفة، ثم هو ليس من قبيل نقص مؤقت في الانتباه، وإنما هو من قبيل تركيب الوعي ذاته.

إن وصف الكوجيتو يزيد الأمر وضوحاً. هل يمكن القول بأن فعل التأمل يدرك الأنا والوعي المفكر بدرجة واحدة وبطريقة واحدة؟ يصرّ هوسرل على ترديد هذه الحقيقة وهي أن اليقين الملازم لفعل التأمل إنما هو مردود إلى إدراك الوعي إدراكاً كلياً، أي إدراكه من غير زواياه من غير Abschattungen (ظلاله)[٣٣]، وهذه حقيقة واضحة. وعلى الضد من ذلك

---

(٣٣) يشير سارتر هنا إلى نظرية الاحساس في الفينومينولوجيا عن طريق «الجوانب Profils» أو «التخطيطات Esquisses»، بالألمانية «(تظليل) Abschattungef» أنظر الأفكار جـ١، الفقرة ٤١ (الترجمة ص ١٣٩ ــ١٣٤). «طبقاً لضرورة معنوية eidetique يحتوي أي شعور تجريبي لنفس الشيء المدرك من «جميع وجوهه» ومتطابقاً مع نفسه باستمرار بحيث لا يكون إلّا إحساساً واحداً ــ يحتوي هذا الشعور على نظام معقد تكوّنه مجموعة مختلفة من المظاهر والتخطيطات الإجمالية، ثم تأتي كل عناصر الموضوع (التي تهب نفسها في الاحساس مع خاصية إعطاء نفسها «لتخطيط نفسها» في هذه المجموعة المختلفة من خلال إتصال معين» (الترجمة ص ١٢٢ ــ ١٣٣).

يعتبر سارتر الفكر والاحساس متعارضين مثلاً في موضوع «الخيال» الجزء الأول ص ١٨، وما بعدها، فكلاهما يتعلق بظواهر متميزة تماماً، فالفكر معرفة شعورية بنفسه توجد =

الشيء المحدد بالزمان والمكان، فإنه ينكشف دائمًا من خلال عدد لا متناهٍ من الزوايا، ومن ثم يكون هو مجرد وحدة مثالية لهذا اللامتناهي. أمّا فيما يتعلّق بالدلالات وبالحقائق الأبدية فإنها تدلل على مفارقتها في حالة ظهور باعتبار أنها مستقلة عن الزمان في حين أن الوعي الذي يدركها يتميز وهو في الديمومة بأنه متفرد تماماً. ولنا أن نتساءل: عندما يدرك وعي تأملي الأنا أفكر هل يهب نفسه كي يدرك وعياً ممتلئاً ومتجمعاً في لحظة واقعة من الديمومة العينية؟ الجواب واضح: إن الأنا لا ينكشف كلحظةعينية[٣٤] وكتكوين لوعي الراهن قابل للضياع، بل على الضد من ذلك إنه يؤكّد دوامه بصرف النظر عن هذا الوعي أو عن مجموعات الوعي كلها، ومع أنه لا يماثل أية حقيقة رياضية على الاطلاق إلّا أن نمط وجوده أقرب إلى الحقائق الأبدية منه إلى الوعي، بل من الواضح أن ديكارت قد انتقل من الكوجيتو إلى فكرة الجوهر المفكر لأنه اعتقد أن أنا وأفكر هما على نفس المستوى. وقد لاحظنا فيما سبق أنه يمكن في الحقيقة توجيه نفس النقد إلى هوسرل بالرغم من أنه أكثر حيطة فإني أعلم جيداً أنه يقرّ للأنا بمفارقة خاصة متمايزة عن مفارقة الموضوع، وأنه يمكن وصف هذه المفارقة بأنها «من فوق». ولكن ما المبرر؟

= نفسها بغتة في وسط الموضوع، والاحساس وحدة تركيبية لمظاهر متعددة، تكوّن نفسها ببطء. (نظرية ظهور الموضوع «بجوانبه» أو «بالتظليل» هي إحدى المحاولات المعاصرة التي ترمي إلى تفادي الثنائية التقليدية بين المادية الحسية والتصورات العقلية التي تقسم الموضوع إلى جزئين. فالتظليل عند هوسرل له نفس المهمة التي للصورة عند سارتر، أو للصورة المتوسطة عند برجسون: وفي بعض الأحيان يتم إلغاء هذه الثنائية على الإطلاق بإعادة وضع المشكلة من جديد، فلا توجد مادة حسية بل إنكشاف الوجود لي (هيدجر) أو أنا كموجود في العالم ومع الأخرين (هيدجر، سارتر) ويمكن مقارنة التظليل عند هوسرل بالتخطيط الترنسندنتالي الذي يربط بين الحساسية والفهم عند كانط).

(٣٤) يبدو أن هوسرل شعر بها ولكنه لا يقف عند هذا الحدس، ومع ذلك فقد كتب هوسرل في الفقرة ٥٤ من «الأفكار» جـ١ «من المؤكد أنه يمكن التفكير في شعور دون جسم ومهما ظهر في ذلك من تناقض نقول أيضاً بل وبدون نفس نستطيع التفكير في شعور غير شخصي أي تيار حي حيث لا تتكون وحدات القصد المتبادل التجريبية التي تسمي نفسها جسمًا ونفساً، ذاتاً sujet شخصية وتجريبية، وحيث تفقد كل المفاهيم التجريبية بما فيها مفهوم التجربة الحية بمعناها النفسي بوصفها خبرة حية لشخص أو لذات حية animé) كل أساس بل وكل صحة validité» (الترجمة ص ١٨٢).

كيف يمكن تفسير هذه الطريقة المميزة في تناول الأنا من غير الإهابة باهتمامات ميتافيزيقية أو نقدية لا تمتّ إلى الفينومينولوجيا بصلة؟ فليكن موقفنا أكثر حسماً ولنؤكد دون تخوف أن أي مفارقة يجب أن تقع تحت فعل الـEpoché (الاقتضاب). ولعل هذا يعفينا من كتابة فصول محيرة. مثل الفقرة ٦١ من كتاب الأفكار (جـ١) إذْ أن الأنا يؤكد ذاته باعتباره مفارقاً في «الأنا أفكر» وذلك لأنه ليس من طبيعة الوعي الترنسندنتالي[٣٥].

ولنلاحظ فضلا عن هذا أن الأنا لا يظهر للتفكير كما يظهر الوعي المتأمل بل إنه ينكشف من خلال هذا الوعي، وهو بكل تأكيد يدرك بالحَدْس وهو موضوع بداهة. ولكننا نعرف فضل هوسرل على الفلسفة في التمييز بين أنواع متباينة من البداهة[٣٦]. إذنْ من المؤكد تماماً أن الأنا والأنا أفكر ليس موضوع بداهة يقينية أو كاملة. إن البداهة ليست يقينية لأننا عندما نقول أنا فإننا نقرر قولاً نجهله، ثم هي ليست كاملة لأن الأنا يظهر

---

(٣٥) وهذا الذي لن يعترف به هوسرل.

«من بين الخصائص المميزة العامة التي تقدمها الماهيات لميدان التجربة الحية بعد التطهير الترنسندنتالي، يرجع المكان الأول صراحة إلى العلاقة التي نوحّد كل خبرة حية بالذات«الخالصة» فلكل أنا أفكر ولكل فعل معنى خاص يتميز بوصفه فعلاً للذات، فهو يخرج من الذات وفيه تحيا الذات الآن (. . .) فلا يمكن لأي إخراج من الدائرة أن يمحو صورة الأنا أفكر ويقضي بجرة قلم على الذات الخالصة للفعل، وهذه الوقائع: «الاتجاه نحو»، «الانشغال بـ . .»، «أخذ موقف بالنسبة إلى . .»، «عمل خبرة لـ . . .»، «التألم من» تحتوي «بالضرورة في ماهيتها على وجودها كشعاع ينبثق من الذات أو في الاتجاه العكسي يتجه نحو الذات»، وهذه الذات هي الذات الخالصة لم تقع تحت فعل أي إقتضاب «الأفكار جـ١، الفقرة ٨ (الترجمة ص ٢٧٠): «صلة التجربة الحية بالذات الخالصة».

وأيضاً في «التأمل الديكارتي الأول»، الفقرة ٨ ص ٧٨، بعد الاقتضاب «أجد نفسي بوصفي أنا صرف مع تيار خالص لموضوعات أناي المفكر cogitationes. (يرى سارتر إذن أن وصف هوسرل لنشاط الشعور في الزمان غير بعيد من إثبات «أنا» يأتي «من فوق» أي أنه إفتراض ميتافيزيقي صرف يحتاج إلى نقد أو إلى وضعه مثل الاتجاه الطبيعي تحت فعل الاقتضاب.

(٣٦) لتحديد أنواع الوضوح المختلفة أنظر «الأفكار» جـ١ الفقرة ٣ «والتأمل الديكارتي الأول الفقرة ٦ (الفينومينولوجيا هي أساساً منهج إيضاح» Klärung الأفكار جـ٣، الفصل الرابع).

على أنه واقعة كثيفة يلزم فضّ مضمونها، ومما لا ريب فيه أن الأنا يكشف عن ذاته باعتباره مصدراً للوعي، غير أن هذه المسألة بالذات ينبغي أن تدفعنا إلى التفكير فيها، فإن الأنا، من هذه الوجهة، أي من حيث هي مصدر للوعي، فإنه يبدو محجباً، وتمايزه عن الوعي يبدو مهوّشاً، إنه يبدو كحصاة في قاع الماء. وهو من هذه الوجهة خادع في التوِّ، ذلك أننا على علم بأن مصدر الوعي لن يكون إلاّ الوعي ذاته. وفضلاً عن ذلك، إن افتراض الأنا على أنه جزء من الوعي يفيد ازدواج الأنا: أنا خاص بالوعي التأملي وأنا خاص بالوعي المتأمل. بل ثمّة نوع ثالث من الأنا يدعوإليه فنك[٣٧] تلميذ هوسرل، هو أنا خاص بالوعي الترنسندنتالي قد أطلقه الـEpoché (تعليق الحكم) من عقاله. ومن هنا تنشأ مشكلة خاصة بوجود ثلاثة أنواع من الأنا تنطوي على صعوبات يثيرها فنك بطريقة لا تخلو من الدعابة، غير أن هذه المشكلة، في رأينا، ليس لها حل، لأنه لا يمكن الاقراربأن ثمة اتصالا بين الأنا التأملي والأنا المتأمل، إذا ما تصورنا أنهما عناصر حقيقية مجتزأة من الوعي. كما أنه لا يمكن التوحيد بينهما في أنا واحد.

وفي ختام هذا التحليل يبدو لي أنه في الإمكان اقرار ما يأتي:

١ ــ الأنا موجود، ووجوده العيني على نمط خاص، إنه، من غير شك، مباين لوجود الحقائق الرياضية، كما أنه مباين لوجـود الموجـودات المحددة بالزمان والمكان، ومع ذلك فهو وجود واقعي ويكشف عن ذاته باعتباره وجوداً مفارقاً.

٢ ــ الأنا موضوع حَدْس خاص، ومن شأن هذا الحدس أن يدرك الأنا وهو قابع خلف الوعي المتأمل. غير أن هذا الادراك ليس مطابقاً تماماً لحقيقة الأنا.

---

(٣٧) فنك: «فينومينولوجيا هوسرل في النقد الحاضر»، دراسات كانطية (١٩٣٣).

(٣٧أ) سيسرد سارتر هنا نتائج أربع مثل التي أوردها في الجزء السابق تكون أيضاً كتمهيد لعرض نظريته في الأنا موجود.

(٣٧ب) سيحاول سارتر هنا رفض النظرية الثانية وهي الأنا المادي القائم على حب الذات والموجود عند علماء النفس والأخلاق خاصة ويأخذ لاروشفوكو مثلاً على ذلك.

٣ ــ الأنا لا يظهر على الاطلاق إلّا في مناسبة وحيدة هي وجود فعل تأملي، وفي هذه المناسبة يكون التركيب المعقد للوعي على الوجه الآتي: ثمة فعل للتأمل غير متأمل، لا يصاحبه أنا يتجه نحو وعي متأمل. وهذا الوعي المتأمل هوموضوع للوعي المتأمل على أنه لا يتوقف لحظة واحدة عن اثبات موضوعه الخاص به (مثل كرسي أو حقيقة رياضية)، وهنا يظهر موضوع جديد يكون بمثابة مناسبة لاثبات الوعي التأملي، غير أن هذا الوعي لن يكون على نفس مستوى الوعي اللامتأمل (لأن الوعي اللامتأمل مطلق ليس في حاجة إلى وعي تأملي من أجل أن يوجد) كما أنه لن يكون على نفس مستوى موضوع الوعي اللامتأمل (مثل كرسي.. إلخ) وهذا الموضوع المفارق للفعل التأملي هو الأنا.

٤ ــ الأنا المفارق ينبغي أن يندرج تحت الاقتضاب الفينومينولوجي ذلك أن الكوجيتو يفرط في الاثبات، لأن المضمون المؤكد «للكوجيتو» المزعوم ليس القول «بأني على وعي بهذا الكرسي وإنما هو القول بأن ثمّة وعياً بهذا الكرسي». وهذا المضمون كافٍ وحده لاجراء أبحاث فينومينولوجية لا نهاية لها.

(جـ) نظرية الحضور المادي للذات

يرى كانط وهوسرل أن الأنا تكوين صوري للوعي. وقد حاولنا إثبات أن الأنا ليس صورياً خالصاً على الاطلاق، وإنما هو، دائمًا وباستمرار وحتى لو تصورناه تصوراً مجرداً، تقلص لا نهائي للذات المادية. ولكن من المحتوم، قبل المضي في البحث، استبعاد نظرية سيكولوجية صرفة تقرر، لأسباب سيكولوجية، الحضور المادي للذات في الوعي بأكمله، وهي نظرية «حب الذات» التي يروِّج لها الأخلاقيون. ففي رأيهم أن حب الذات، وبالتالي الذات، مختفٍ في العواطف كلها، ومُقنع بأشكال متباينة لا حصر لها. وإجمالاً يمكن القول بأن الذات من حيث أن وظيفتها الحب إنما ترغب جميع الأشياء من أجل ذاتها ولهذا فإن الخاصية الجوهرية لكل فعل من أفعالي يدور على استدعاء الذات. «والعود إلى الذات» هو المكوِّن لكل وعي.

وثمة اعتراض على هذه الدعوى، بحجة أن العود إلى الذات ليس

حاضراً للوعي على الاطلاق ــ مثال ذلك عندما أحس بالعطش وأرى كوباً من الماء يظهر لي على أنه مرغوب فيه ــ غير أن هذا الاعتراض لا ينطوي على أي إحراج، بل إننا نقبل هذا الاعتراض عن طيب خاطر. وكان لاروشفوكو من أوائل مَنْ استخدموا لفظ اللاشعور من غير أن يسميه هكذا، فهو يرى أن حب الذات مُقنَّع بأكثر الأشكال تبايناً، ويجب اقتفاء أثره قبل إدراكه(٣٨) فمن المقرر بصفة إجمالية، أن الذات إنْ لم تكن حاضرة للوعي فهي مختفية وراءه وأنها قطب جاذب لجميع تصوراتنا ورغباتنا، ولهذا فإن الذات تجهد في الحصول على الشيء من أجل إشباع رغبتها. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن الرغبة (أو إنْ شئنا، الذات الراغبة) غاية والموضوع المرغوب فيه وسيلة.

وفي رأينا أن ميزة هذه الدعوى هي في الكشف عن خطأ شائع عند علماء النفس. هذا الخطأ يدور على الخلط بين التكوين المميز للأفعال التأملية وذلك الذي يميز الأفعال اللامتأملة(٣٩). ومردّ هذا الخلط إلى الجهل بأن ثمة صورتين من الوجود الممكن للوعي. وفي كل مرة تهب مجموعات الشعور الملاحظة نفسها بوصفها لا متأملة تضع فوقها تكويناً تأملياً ويدّعي بلا وعي أنه يظلّ لا شعورياً.

أشفق على زيد وأبادر بمساعدته، وفي هذه اللحظة لا أعي إلّا أمراً واحداً، ينبغي مساعدة زيد، وهذه الصفة أعني «ينبغي مساعدته»، ملازمة

---

(٣٨) «حب الشخص لنفسه هو حب الذات وحب كل شيء لنفسه، يجعل الناس عابدي أنفسهم وظالمين للغير لو مكّنهم الحظ من ذلك، وهو لا يوجد خارج ذاته ولا يقف على الموضوعات sujets الغريبة إلّا كما يقف النحل على الأزهار ليمتص ما يخصه، ولا شيء أكثر عنفاً من رغباته ولا شيء أكثر «خفاء» من أغراضه ولا شيء أمهر من سلوكه، فلا يمكن تمثل نعومته، وتتعدى تغيراته التغيرات الكونية، وتتعدى دقيقاته دقيقات الكيمياء، فلا يمكن سبر غور عمقه ولا الولوج في دياجير ظلماته» لاروشفوكو: «حكم» إضافة سنة ١٦٩٣. (تشابه تحليلات لاروشفوكو لحب الذات تحليلات هوبز للأنانية بوصفها مصدراً لسلوكنا الغيري).

(٣٩) فيما يتعلق بصورة الوجود المزدوجة الممكنة للشعور والتي تتضمن إستقلال ما هو سابق على التفكير، أنظر «الوجود والعدم»، المقدمة.

لزيد. ثم إن هذه الصفة قوة محركة لذاتي، وقديماً قال أرسطو: إن موضوع الرغبة هو الذي يحرّك الذات الراغبة. وعند هذا المستوى تكون الرغبة (٤٠) بمثابة قوة طرد ذاتي بالنسبة إلى الوعي (إن الرغبة تفارق ذاتها، إنها وعي تصوري «لما ينبغي أن يكون» وهي وعي لا تصوري بذاتها وهي لا شخصية (ليس ثمة ذات: إنني في مواجهة ألم زيد مثلما أكون في مواجهة لون هذه المحبرة. إن ثمة عالماً موضوعياً للأشياء والأفعال من بينها ما تم تنفيذه ومنها ما هو في سبيل التنفيذ. ثم إن هذه الأفعال تكون بمثابة كيفيات بالنسبة إلى الأشياء التي تستدعيها). إذنْ لم يأخذوا في اعتبارهم اللحظة الأولى للرغبة ـ فلنفترض أنها لم تغب تماماً عن بال واضعي نظرية الحب الذاتي ـ كلحظة كاملة مستقلة، وتخيلوا وراءها حالة أخرى قابعة في منطقة شبه الظل. مثلاً أساعد زيد كي تمحّي الحالة المؤلمة التي وضعتني فيها رؤية آلامه، ولكنه لا يمكن معرفة هذه الحالة المؤلمة بوصفها هكذا ولا يمكن محاولة محوها إلاّ بعد فعل التأمل. والواقع أن الألم على المستوى اللاتأملي يتعالى بنفس الطريقة التي يتعالى بها الوعي اللامتأمَّل للشفقة، وهو الإدراك الحَدْسي لصفة مؤلمة لموضوع ما. وبقدر ما يستطيع هذا الألم أن يصاحب رغبة بقدر ما لا يرغب محو نفسه بل محو موضوع الألم[٤١]. ليس هناك إذنْ فائدة تُرجى من وضعنا وراء الشعور اللامتأمَّل للشفقة حالة مؤلمة تُعتبر السبب الجوهري لفعل الشفقة. وإنْ لم ينقلب هذا الشعور بالألم على نفسه كي يقوم بذاته كحالة مؤلمة ستظلّ إلى ما لا نهاية في مجال اللاشخصي واللامتأمَّل. ولهذا يفترض أصحاب نظرية حب الذات ـ دون وعي منهم ـ أن اللامتأمَّل هو الأول والأصل والـمُقنَّع في اللاشعور ،؛ وقد لا نكون في حاجة إلى بيان تناقض فرض

---

(٤٠) وصف الرغبة كظاهرة شعورية موجودة بالتفصيل في «الوجود والعدم» ص ٤٥١ ـ ٤٦٨، (يتجه سارتر هنا نحو إثبات التجارب الحية كموضوعات مستقلة عن الحالات التي تصحبها).

(٤١) «وبالمثل يكون الانفعال سلوكاً لا متأملاً دون أن يكون لا شعورياً بل شعوري بنفسه دون أن يكون له ذات فكرية Non-thétiquement، وطريقته كي يكون شاعراً بنفسه عن طريق ذات فكرية thétiquement أن يتعالى بنفسه وأن يوجد نفسه في العالم كصفة للأشياء. فالأفعال هو تغير للعالم»، كما هو وارد في «تخطيط لنظرية في الانفعالات» ص ٣٢ ـ ٣٣

كهذا ، وحتى لو كان اللاشعور موجوداً [٤٢] فمن الذي نستطيع اقناعه بأن هذا الشعور يكشف عن تلقائيات ذات طابع تأملي؟ ألم نعرّف المتأمِّل بأنه ما يضعه الشعور؟ ولكن، فضلاً عن ذلك، كيف يمكن قبول أولوية المتأمِّل على اللامتأمِّل؟ مما لا شك فيه أنه يمكن تصور ظهور شعور في الحال على أنه متأمِّل في بعض الحالات، ويصبح إذن اللامتأمِّل أولوية انطولوجية على المتأمِّل لأنه لا يحتاج لكي يوجد أن يكون متأملا لأن التأمل يفترض تدخل شعور من الدرجة الثانية.

نخلص من ذلك كله إلى النتيجة الآتية: يجب النظر إلى الشعور اللامتأمِّل على أنه شعور مستقل[٤٣] إذْ هو مجموع كلي ليس في حاجة إطلاقاً إلى تكملة. كذلك يجب أن نقرر في غير ما زيادة أن الرغبة اللامتأمِّلة تتصف بمفارقتها لذاتها، وأنها في لحظة المفارقة تدرك أن الموضوع يتصف بأنه مرغوب وهكذا يبدو لنا الأمر وكأننا نحيا في عالم تتصف موضوعاته ــ فضلاً عن صفات الحرارة والرائحة والشكل.. إلخ ــ بأنها منفرة وجاذبة وخلابة ونافعة.. الخ وكأن هذه الصفات قوى تبعث فينا أفعالاً معينة. أمّا في حالة التأمل وفي هذه الحالة وحدها، فإن الانفعالية تطرح ذاتها كرغبة وكخوف.. الخ، ولهذا فإنني في حالة التأمل وحدها يمكنني أن أفكر بأني «أكره زيداً» و«أشفق على عمرو»... الخ، وهذا على الضد من القول الشائع بأن حياة

---

(٤٢) فيما يتعلق بهذه المشكلة التي يعرضها اللاشعور عند فرويد أنظر في «الوجود والعدم» فصل «سوء النية La Mauvaise Rois» ص ٨٨ ــ ٩٣، والجزء الرابع، الفصل الأول والثاني «التحليل النفسي الوجودي» ص ٦٤٣ ــ ٦٦٣، إرجع إلى التعليق ٧٤. (يشابه رفض سارتر للأنا الموجود وراء عمليات الشعور لتوحيد المعرفة في النظرية السابقة رفضه أيضاً لهذا اللاشعور الكامن وراء الحالات في نظرية بعض علماء النفس والأخلاق).

(٤٣) سيصرّ سارتر دائمًا على هذا الاستقلال للشعور اللامتأمل والذي يجد أساسه في القصدية الجوهرية لمجموعات الشعور، ويبقي هذا التصور للأولوية الوجودية للامتأمل على المتأمل جوهرياً في أعماله التالية خاصة في «الخيال» (الخيال وضوح سابق على الحكم)، «نظرية الانفعالات»، «موضوع الخيال»، «الوجود والعدم» لأنه الوسيلة الجذرية الوحيدة لاستبعاد المثالية.

الأنانية توجد على هذا المستوى (المتأمِّل) وأن الحياة اللاشخصية توجد على المستوى اللامتأمِّل (وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن كل حياة متأملة أنانية بالضرورة أو أن كل حياة لا متأملة غيرية بالضرورة) فالتأمل «يسمم» الرغبة(٤٤). فأنا أبادر بمساعدة زيد على المستوى اللاتأملي لأن زيد «ينبغي مساعدته»، ولكن إذا تغيرت حالتي فجأة إلى حالة متأملة ـ فإنني أجد نفسي مهيئاً للنظر إلى ذاتي باعتبارها فاعلة بالمعنى الذي نفهمه عندما نقول إن إنساناً يسمع نفسه يتكلم ـ لم يعد زيد هو الذي يجذبني، ولكن وعيي الذي يحتاج إلى المساعدة هو الذي يظهر لي وكأنه يجب أن يدوم، حتى إذا ما قصرت تفكيري على متابعة فعلي لأن «هذا خير»، فالخير وصف لسلوكي وشفقتي. الخ، وبذلك يستعيد علم النفس الذي وضعه لاروشفوكو مكانه من جديد. ومع ذلك فهذا القول ليس بالصحيح، فلست أناالمخطىء إذا سمحت حياتي التأملية «في جوهرها» حياتي التلقائية، فضلاً عن أن حياتي التأملية بوجه عام تفترض الحياة التلقائيـة. إن رغباتي نقيـة قبل أن يتم «تسميمها»، والذي سممها هو وجهة نظري في أمر هذه الرغبات. وهكذا لا يُعدّ علم النفس الذي وضعه لاروشفوكو صادقاً إلاّ على عواطف معينة، تلك التي تنبع من الحياة التأملية، أي التي تطرح ذاتها أولاً على أنها عواطفي بدل أن تفارق ذاتها منذ البداية متجهة نحو موضوع.

وهكذا ينتهي بنا الفحص النفسي للوعي «في علاقاته الدنيوية» إلى نفس النتائج التي انتهت إليها دراستنا الفينومينولوجية وهي أن البحث عن الذات ليس قائمًا في حالات الشعور اللامتأملة كما أنه ليس قائمًا خلفها،

---

(٤٤) وبهذه الطريقة عندما يبدل اللئيم رغبته نفسها بوصفها شيئاً مرغوباً فيه إلى هذا الموضوع المرغوب فيه فإنه يسممها كذلك، وعلى أية حال فإنه يخضعها لتغيير أساسي بالنسبة للرغبة الساذجة.

أنظر «الوجود والعدم» ص ٤٥٤ (يبدأ سارتر هنا في عرض فلسفته الخاصة عن العدم الذي يظهر هنا كعمل من أعمال الفكر عندما يقول بتحليل الرغبة فإنه يسممها ويقضي عليها كموضوع مستقل كرغبة الرجل للمرأة فإنها إعدام لها).

فالذات لا تظهر إلاّ في الفعل التأملي وكطرف موضوعي لقصد تأملي(٤٥). وها نحن نبدأ برؤية وحدة الأنا والذات، وسنحاول بيان أن هذا الأنا موجود، من حيث أن الأنا والذات فيه ليس إلاّ وجهين، يكوّن الوحدة المثالية (لموضوع الوعي) واللامباشرةللسلسلة اللانهائية لمجموعات شعورنا المتأملة.

فالأنا هو الأنا موجود باعتباره وحدة للأفعال، والذات هي الأنا موجود باعتباره وحدة للحالات والكيفيات. ومن ثمّ فإن التمايز بين هذين الوجهين لواقع واحد يبدو أنه تمايز وظيفي فحسب إنْ لم يكن تمايزاً لغوياً.

---

(٤٥) تأتي ألفاظ «مضمون الشعور noeme» (فيما يتعلق بمضمون الشعور noimatique) «وقالب الشعور noèse» من فينومينولوجيا هوسرل، أنظر «الأفكار» جـ١، القسم الثالث، الفصل الثالث، ويعطي سارتر لها تعريفاً قصد أن يكون مبسطاً في الخيال، الفصل الرابع ١٥٣، ما بعدها: «بعد أن وضعت الفينومينولوجيا العالم بين قوسين، لم تفقده بذلك، ومن ثمّ فقدت التفرقة بين الشعور والعالم معناها، أمّا الآن فتوجد التفرقة بشكلٍ آخر، فهناك التفرقة بين مجموع العناصر الواقعية للشعور (المادة hylé والأفعال المختلفة القصدية التي تعبّر عنها) وبين المعنى الذي يسكن هذا الشعور، فالواقعة النفسية العينية ستسمى «قالب الشعور noèse، والمعنى الساكن «مضمون الشعور» noéme، مثلاً، الشجرة المزهرة المدركة هي مضمون الادراك الذي عندي في هذه اللحظة، ولكن هذا المعنى الخاص بمضمون الشعور والذي يوجد في كل شعور واقعي لايوجد فيه أي شيء واقعي».

(في هاتين الفقرتين الأخيرتين يحدد سارتر من جديد موقفه بالنسبة للنظريتين المرفوضتين: الصورية والمادية ويعطي عناصر نظرية ثالثة في الأنا موجود، وهو المنهج الذي اتبعه هوسرل وبرجسون من قبل).

٢ ـ تكوين الأنا موجود

ليس الأنا موجود كما يبدو لأول وهلة وحدة مجموعات الشعور المتأمّلة، فثمة وحدة قارة لهذه المجموعات من الشعور، هي تيار الشعور مكوّناً ذاته كوحدة ذاتـه(*)، وثمة وحدة مفارقة هي الحالات والأفعال. والأنا موجود هو وحدة الحالات والأفعال وربما الكيفيات، فهو وحدة الوحدات المفارقة، وهو ذاته مفارق، بل هو قطب مفارق لوحدة تركيبية مثل القطب ـ الموضوع للاتجاه اللامتأمل، إلاّ أن هذا القطب لا يظهر إلاّ في عالم التأمل. وسنفحص على التوالي تكوين الحالات والأفعال والكيفيات وظهور الذات كقطب لهذه المفارقات (٤٦).

(أ) الحالات بوصفها وحدات مفارقة لمجموعات الشعور

تظهر الحالة في الشعور التأملي طارحة ذاتها له وتصبح موضوعاً لحدس عيني، فإذا كرهت زيداً فإن كرهي له حالة يمكنني إدراكها بالتأمل، وهذه الحالة حاضرة أمام نظرة الشعور التأملي، إذ أنها حالة واقعية. فهل نخلص من ذلك بالضرورة إلى أنها حالة محايثة ويقينية؟ طبعاً لا، فليس من حقنا اعتبار التأمل قوة غامضة معصومة من الخطأ، وليس من حقنا الاعتقاد بأن كل ما يدركه التأمل ليس موضوعاً للشك لأن التأمل هو المدرك، فالتأمل له

(*) أنظر «الشعور بالزمان» Zeitbewusstsein، نفس المكان.

(٤٦) ستعالج من جديد وبصورة موجزة مشكلة العلاقة بين الأنا موجود والحالات وبين الأفعال والصفات التي تكوّن موضوع الجزء الثاني في «الوجود والعدم» في فصل «الزمانية» ص ٢٠٩ وما بعدها.

حدود من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، فهو شعور يضع شعوراً، وكل ما يثبته بالنسبة لهذا الشعور يقيني ومطابق، ولكن إذا ظهرت له موضوعات أخرى من خلال هذا الشعور (الثاني) فليس من حق هذه الموضوعات أن تشارك في خصائص الشعور (الأول). لنأخذ على سبيل المثال تجربة تأملية: الكراهية(٤٧) فأنا أرى زيداً وأحس بفوران شديد ينطوي على نفور عميق وغضب عند رؤيته (ها هنا أجد نفسي من قبل على المستوى التأملي) هذا الفوران شعور، ولا يمكنني أن أخطىء عندما أقول: أعاني في هذه اللحظة نفوراً عنيفاً من زيد، لكن هل خبرة النفور هذه تعني الكراهية؟ طبعاً لا، فضلاً عن أن هذه التجربة لا تكشف عن ذاتها من هذه الزاوية. فالواقع أني أكره زيداً منذ زمن بعيد، وأظن أني كارهه أبداً، فالشعور الآني بالنفور لن يكوّن إذنْ كراهيتي حتى ولو حددته كما هو في آن ما فليس في إمكاني بعد ذلك التحدث عن الكراهية بل أقول: «عندي نفور من زيد الآن»، وبهذه الطريقة لا ألزم نفسي مستقبلاً، بل إن كراهيتي على وجه التحديد، تتوقف مستقبلاً بسبب هذا الرفض للالتزام بالمستقبل.

تظهر لي كراهيتي إذن في نفس الوقت الذي تظهر فيه تجربتي بالنفور، ولكنها (أي الكراهية) تظهر من خلال هذه التجربة، وتظهر على وجه الدقة وكأنها غير محددة بهذه التجربة. إنها تظهر في كل حركة تدلّ على الاشمئزاز والنفور والغضب، بل تظهر بفضل هذه الحركة ولكنها في نفس الوقت ليست واحدة من بينها بل تندّ عن كل منها مؤكدة حضورها وظهورها من قبل عندما فكرت بالأمس في زيد بغضب شديد ومؤكدة ظهورها غداً. فضلاً عن ذلك فإنها (أي الكراهية) تمارس بذاتها التفرقة بين الوجود والمظهر، لأنها تطرح ذاتها كاستمرار للوجود حتى ولو كنت غارقاً في مشاكل أخرى لا يكشف عنها أي شعور. ويبدو أن هذا العرض كافٍ لإثبات أن الكراهية ليست من الشعور، فهي تغمر آنية الشعور ولا تخضع لقانون الشعور المطلق الذي لا ينص على وجود تفرقة ممكنة بين المظهر والوجود. فالكراهية إذن

(٤٧) انظر، الكراهية بوصفها إمكانية علاقتي مع الآخر، «الوجود والعدم» ص ٤٨١ وما بعدها (يحاول سارتر هنا أيضاً أن يفرّق بين الحالة وموضوع الحالة، فالأولى قد تكون ظنية يمكن الشك فيها أمّا الثانية فموضوع يقيني مستقل عن الشعور).

سوع مفارق، تكشفها بكليتها كل «Erlebniss»[٤٨] (تجربة حية) ولكنها نفس الوقت تنكشف كهيئة أو كظل«Abschattung» . فالكراهية رصيد موعات الشعور الغاضبة أو المشمئزة لا نهاية لها في الماضي وفي المستقبل، ب الوحدة المفارقة لهذا العدد اللانهائي من مجموعات الشعور، فإذا قلت ره» أو «أحب» بالنسبة لشعور فردي جاذب أو منفر فإني أتجه في الحقيقة ما لا نهاية كما نفعل تماماً عندما ندرك محبرة واحدة أو اللون الأزرق سافة.

وأكثر من ذلك ليس مطلوباً لبيان أن حقوق التأمل بالذات ينبغي أن ن محدودة. فمن المؤكد أن زيداً يثير اشمئزازي ولكن من المشكوك في ا أنني أكرهه الآن وسأكرهه مستقبلاً[٤٩]. وهذا التأكيد يتجاوز قدر مل بالإطلاق، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أنالكراهية ليست إلّا تصوراً غاً أو مجرد فرض لأنها في الحقيقة موضوع واقعي أدركه من خلال «Erlebn» (التجربة الحية)، ولكن يوجد هذا الموضوع خارج الشعور بل

---

(٤٨) Erlebniss: خبرة حية Expérience vecue ـ خبرة حية قصدية Expérience vecue intentionnelle لمعرفة دلالة هذا اللفظ يرجع سارتر في تعليق في «الخيال» (ص ١٤٤) إلى «الأفكار» جـ ١ الفقرة ٣٦ (الترجمة ص ١١٥ ـ ١١٦) ويضيف قائلاً: «Erlebniss» لفظ لايمكن ترجمته إلى الفرنسية، من فعل Er Leben «Etwas Erleben» تعني يحيا شيئاً ما فيحتمل أن يكون للفظ Erleben معنى مقاربا للخبرة الحية Vecu عند أتباع برجسون.

(٤٩) «البيني» و «المحتمل» يكوّنان الجزئين الكبيرين في الدراسة عن «موضوع الخيال»، فالأشياء اليقينية فقط هي «شعوري بـ . . . » في حركة دافعها التلقائية نحو الأشياء، والتناقض في هذه المجموعات من الشعور على المستوى الأول أنها تدرك نفسها في نفس الوقت كداخليات صرفة وكاندفاعات نحو الأشياء في الخارج. وما سوى ذلك يبقى كل موضوع بوصفه موضوعاً للشعور سواء إذا كان كراهيتي أو هذه المنضدة مشكوكاً فيه لأنه لايمكن لأي حَدْس أن يعطيني ايّاه كلية مرة واحدة وإلى الأبد.

أ) يستمر سارتر هنا في المحافظة على الحالة كموضوع مستقل لايمكن أن يتوحّد مع معناه الحالّ في الشعور.

ب) يطبق سارتر مفهومي السلب والايجاب على الحالة وكأنه يتنبأ بما سيكون الموضوع الأساسي لآخر أعمال هوسرل «التجربة والحكم».

إن طبيعة وجوده تتضمن «الشك فيه»، كما أن التأمل ميدان يقيني وميدان مشكوك فيه، دائرة بديهيات مطابقة، ودائرة بديهيات غير مطابقة. ويرتبط التأمل الخالص (بالرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون تأملاً فينومينولوجياً) بالمعطى دون أن يدّعي شيئاً للمستقبل، وهذا ما نستطيع أن نتحقق منه عندما يقول أحد في حومة الغضب «أكرهك» ثم يراجع نفسه فيقول: «ليس صحيحاً، فإني لا أكرهك، ولكني قلت ذلك في حومة غضب» نجد هنا تأملين: أحدهما غير خالص ومتواطىء يقوم على التوُّ بالانتقال إلى ما لا نهاية ويكوّن فجأة الكراهية من خلال (التجربة الحية) Erlebniss» بوصفها موضوعه المفارق، والآخر خالص يقتصر على الوصف ويوقف الشعور اللامتأمل بردّ لحظته الزمنية إليه. وقد أدرك هذان التأملان نفس المعطيات اليقينية ولكن أحدهما أثبت أكثر مما يعرف واتجه من خلال الشعور المتأمل نحو الموضوع الموجود خارج الشعور.

وبمجردمغادرتنا ميدان التأمل الخالص أو غير الخالص وتدبرنا نتائجه نجد أنفسنا مدفوعين نحو الخلط بين المعنى المفارق «Erlebniss» (التجربة الحية) وبين معناه الحالّ، وبسبب هذا الخلط يقع عالم النفس في نوعين من الخطأ: إمّا أنه نظراً لأني أخطىء في عواطفي ونظراً لأنه يحدث لي مثلاً اعتقاد بأني أحب مع أني أكره، استنتج من ذلك أن الاستبطان خادع، وفي هذه الحالة أفرّق نهائياً بين حالتي ومظاهرها، وأرى ضرورة تفسير رمزي لكل المظاهر (بوصفها رموزاً) كي أحدد العاطفة مفترضاً علاقة عليّة بين العاطفة ومظاهرها، وها هو اللاشعور يظهر من جديد ـ وإمّا أنه نظراً لأني أعرف، على العكس من ذلك، أن استبطاني صحيح، وأنه لا يمكنني الشك في شعوري بالنفور ما دام عندي. وأعتقد أن باستطاعتي نقل هذا اليقين إلى العاطفة، فأستنتج من ذلك أن كراهيتي يمكن حبسها في الحلول وفي تطابق شعور لحظي.

والكراهية حالة. وقد حاولت بهذا اللفظ أن أعبر عن صفة السلبية التي تكوّنها. ورب قائل يقول: إن الكراهية قوة ودافع لا يمكن مقاومته.. إلخ، ولكن تيار الكهرباء، أو سقوط المياه قوة أيضاً يُخشى منها، فهل يمحو ذلك شيئاً من سلبيتها ومن سكون طبيعتها؟ بل وأكثر من ذلك، هل تأخذ

طاقتها من الخارج؟ إن سلبية شيء محدد بالزمان والمكان تتكوّن ابتداء من نسبة وجودية، فلا يمكن للوجود النسبي إلاّ أن يكون سلبياً لأن أقل نشاط قد يحرره من النسبي ويجعله مطلقاً فكذلك الكراهية بوصفها وجوداً نسبياً يتعلق بالشعور التأملي، لها وجود ساكن. وبطبيعة الحال لا نقصد بالحديث عن الوجود الساكن للكراهية إلاّ أنها تظهر هكذا للشعور، ألا أقول بالفعل: «أنيرت كراهيتي..»، «تمت مقاومة كراهيته برغبة شديدة نحو؟» ألم يتم تصوير صراع الكراهية ضد الأخلاق والرقابة.. إلخ على أنه صراع بين القوى الطبيعية لدرجة أن بلزاك وأكثر الروائيين (وأحياناً بروست نفسه) يطبقون على الحالات مبدأ استقلال القوى؟ إن كل علم نفس الحالات (وكل علم النفس غير الفينومينولوجي بوجه عام) هو علم نفس للساكن.

وتوجد الحالة بشكل ما كوسيط بين الجسم(«الشيء» المباشر) و(الخبرة الحية) «Erlebniss» ولكنها لا توجد بوصفها فعّالة بنفس الطريقة من جانب الجسم ومن جانب الوعي. فمن جانب الجسم يكون فعلها علّياً صراحة، فهي سبب أشارتي وسبب حركاتي، «لماذا كنت مغضباً هكذا لزيد؟»،«لأني أمقته»، ولكن يختلف الأمر من ناحية الوعي (إلاّ في النظريات المبنية قَبْلياً على مفاهيم فارغة مثل الفرويدية). فالواقع أنه لا يمكن للتأمل في أي حالة من الحالات أن ينخدع بالنسبة لتلقائية الشعور المتأمل. وهذا هو ميدان اليقيني التأملي. وكذلك تتكوّن العلاقة بين الكراهية والشعور اللحظي بالاشمئزاز بحيث تتناول في نفس الوقت مقتضيات الكراهية (إنها أولية وإنها المصدر) والمعطيات اليقينية للشعور (التلقائية)، ويظهر الشعور بالاشمئزاز للتأمل كانبثاق تلقائي من الكراهية. وها نحن نرى لأول مرة مفهوم الانبثاق الذي نظهر أهميته كلما حاولنا ربط الحالات النفسية الساكنة بتلقائيات الشعور. أمّا النفور فإنه يطرح نفسه بطريقة ما وكأنه منتجاً لنفسه بمناسبة الكراهية وعلى حسابها، وتظهر الكراهية من خلاله وكأنها منبثقة منه. ويقرّ عن طيب خاطر بأن علاقة الكراهية (بالخبرة الحية) «Erlebniss» الخاصة بالنفور ليست علاقة منطقية بل سحرية يقيناً[٥٠]. لكننا أردنا الوصف فحسب، وإذا شئنا أكثر

---

(٥٠) يقرر سارتر هنا للمرة الأولى ظهور عمليات سحرية في الشعور، وسيدرس (في سنة ١٩٣٩)=

من ذلك فسنرى فيما بعد أنه ينبغي استعمال ألفاظ سحرية صرف للحديث عن علاقات الذات بالشعور.

(ب) تكوين الأفعال

لن نحاول أن نفرّق بين الشعور **الفعّال** والشعور التلقائي الصرف. هذا ويبدو لنا أن هذه هي إحدى المشاكل الصعبة في الفينومينولوجيا. ولكننا نودّ فقط أن ننبه إلى أن الفعل العيني هو قبل كل شيء (ومهما تكن طبيعة الشعور الفعّال) فعل مفارق. ويتضح ذلك في بعض الأفعال مثل «العزف على البيانو»، وقيادة السيارة»، «والكتابة» لأن هذه الأفعال قائمة في عالم الأشياء، ولكن الأفعال النفسية الصرف مثل الشك والاستدلال والتأمل والافتراض يجب تصورها مفارقة كذلك. والذي يخدع هنا هو أن الفعل ليس فحسب وحدة موضوع الشعور لتيار الوعي، ولكنه أيضاً تحقق عيني. ولكن ينبغي ألاّ ننسى أن الفعل يتطلّب زماناً لاستكماله، وأن له تطبيقات ولحظات، وهذه اللحظات تقابلها أنماط عينية من الشعور الفعّال، ويعي التأمل المتجه نحو هذه الأنماط الفعل الكلي بحَدْس يدرك بدوره هذا الفعل كوحدة مفارقة لأنماط الشعور الفعّال. وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الشك التلقائي الذي يغمرني عندما يتراءى لي موضوع في شبه الظل هـو شعور. أمّـا الشك المنهجي عند ديكارت فهو فعل، أي موضوع مفارق للشعور التأملي، وهنا مكمن الخطر، فحين يقول ديكارت «أنا أشك، إذن أنا موجود» هل يكون هذا الشك تلقائياً يدركه الشعور التأملي في الآن أم أن الأمر لا يتعدّى مشروع شك؟ وقد رأينا أن هـذا الالتباس قـد يكون مصـدراً لأخطاء جسيمة.

= السلوك السحري الفريد وهو الانفعال وهو هروب لا متأمل لشعور أمام عالم يغزوه بشدة ومن ثم فهو يودّ إعدامه.

(بفكرتي التلقائية والانبثاق يتعدّى سارتر ثنائية الايجاب والسلب التي استعملها قبل ذلك مقترباً بذلك إلى حد ما من برجسون).

(٥٠ أ) يحاول سارتر هنا أيضاً أن يبرز الفعل بوصفه موضوعاً مستقلا وليس مجرد شعور باطني، أي أنه فعل تجاه العالم، وهذا هو معنى أن الفعل متعالي.

(جـ) الكيفيات بوصفها وحدات اضافية للحالات

سنبين بعد برهة أن الأنا موجود هو بلا جدال الوحدة المفارقة للحالات والأفعال، ومع ذلك قد يوجد وسط بين هذا وذاك، وهو الكيف. فعندما نعاني كراهية مرات عديدة لأشخاص عديدين، أو حقداً لازباً أو غضباً في فترات طويلة، فإننا نوحّد بين هذه المظاهر المختلفة بقصد الكشف عن استعداد نفسي يكونهو مصدرها. وهذا الاستعداد النفسي (أنا حاقد جداً، أنا قادر على أن أكره بعنف، أنا غاضب) هو بطبيعة الحال أكثر من أن يكون وسيطاً، بل هو شيء مخالف تماماً. لكنه موضوع مفارق، ويمثل محل الحالات كما تمثل الحالات محل (التجارب الحية) (Erlebniss)، غير أن علاقة الاستعداد النفسي بالعواطف ليست علاقة انبثاق ، لأن الانبثاق لايربط إلاّ مجموعات الشعور بالسلبيات النفسية . أمّا علاقة الكيف بالحالة (أو بالفعل) فإنها علاقة تحقق ، إذ يطرح الكيف نفسه كإمكانية أو كاستعداد يمكن أن يتحول من القوة إلى الفعل بفضل تأثير عوامل متنوعة. وتحققه بالفعل هو بالتحديد الحالة (أو الفعل). وهنا نرى الفرق الجوهري بين الكيف والحالة. فالحالة هي وحدة التلقائيات المتعلقة بموضوع الشعور، في حين أن الكيف هو وحدة السلبيات الموضوعية. فإذا غاب كل شعور بالكراهية فإن الكراهية تطرح نفسها كأنها موجودة بالفعل. وعلى الضد من ذلك ، إذا غاب كل شعور بالحقد يبقى الكيف المقابل كإمكانية. والإمكانية هنا لاتقف عند حد الممكن [٥١] وإنما هي تمثل شيئاً موجوداً بالفعل، يكون الوجود بالقوة هو نمط وجوده . ومن البين أن العيوب والفضائل والأذواق والمواهب والميول والغرائز. إلخ هي من هذا النوع . وهذه التوحيدات ممكنة دائمًا يرجع فيها أثر الأفكار المسبقة والعوامل الاجتماعية، وعلى الضد من ذلك

---

(٥١) فيما يتعلق بالممكن، أنظر «الوجود والعدم» «الموجود لذاته وموجود الممكنات» ص ١٣٩ وما بعدها، القوة الممكنة نفس المصدر ص ٢٤٥ وما بعدها.

(يرجع سارتر من جديد ويستعمل فكرتي السلب والايجاب بصورة أخرى وهي فكرتي القوة والفعل، فالصفة هي إستعداد نفسي كامن يخرج من القوة إلى الفعل).

يمكن الاستغناء عنها لأن الحالات والأفعال يمكنها أن تجد مباشرة الوحدة المطلوبة في الأنا موجود.

(د) تكوين الأنا موجود
بوصفه قطباً للأفعال والحالات والكيفيات

عرفنا على التوِّ كيف نفرّق بين «العنصر النفسي» وبين الشعور. فالعنصر النفسي هو الموضوع المفارق للشعور التأملي(*). وهو أيضاً موضوع العلم المسمى بعلم النفس(٥٢). ويظهر الأنا موجود للشعور كموضوع مفارق محققاً التركيب الدائم للعنصر النفسي. فالأنا موجود يصدر عن العنصر النفسي(٥٣)، ونلاحظ هنا أن الأنا موجود الذي نتحدث عنه هو نفسي

(*) ولكن يمكن رؤيته (٥٢) وإدراكه من خلال الادراك الحسي لمجموعات السلوك، ونحن نعزم شرح ذلك في مكان آخر، فيما يتعلّق بالتماثل الاساسي «لكل» المناهج النفسية.

(٥٢) يحيل سارتر هنا إلى مقاله في علم النفس الفينومينولوجي بعنوان La Psyché الذي كتب عام ١٩٣٨/٣٧، فبعد أن اكتشف فكرة الموضوع النفسي كما هي موجودة في دراسته عن الأنا موجود، اقتطفها مطبقاً إيّاها على حالات عديدة من العواطف، ولكن علم النفس هذا لم يكفه خاصة وأن فكرة العدم ما زالت تنقصه، وهي التي سيتم الكشف عنها في «الوجود والعدم»، «النفس» نشر جزءاً منها عام ١٩٣٩ بعنوان «تخطيط لنظرية الانفعالات».

أنظر فيما يتعلق بهذا الوضوع التوضيحات التي أعطتها سيمون دي بوفوار «في قوة العمر» ص ٣٢٦.

(٥٣) يأتي «الوجود والعدم» بعد ذلك موضحاً نتائج هذه المحاولة، ففي الفصل الأول بعنوان «الذات ودائرة الآنية Ipseité يظهر الأنا موجود نهائياً من جانب الموجود في ذاته L'en-soi الذي يصبح السبب في تعاليمه كما هو معروض هنا. «حاولنا أن نبين في مقال في «دراسات فلسفية» أن الأنا موجود لا يتعلّق بميدان الموجود لذاته ولن نرجع عن ذلك. ولنكتفي هنا بملاحظة سبب تعالي الأنا موجود بوصفه قطباً موحدّاً «للخبرات الحية». فالأنا موجود هو موجود في ذاته وليس لذاته. فإذا كان «من الشعور» فيصبح حقيقة أساساً لنفسه في شفافية المعطى المباشر، ولكنه يصبح إذنْ ما لا يكونه ويكون ما لا يصبحه، وهذا ليس نمطاً قط لوجود الأنا. ويكون الشعور الذي آخذه من الأنا دائماً أقل منه، وليس هو الذي يعطيه الوجود، بل يهب نفسه بوصفه أنه «كان موجوداً هنا معه» وفي نفس الوقت من حيث أنها تحتوي على أعماق تنكشف شيئاً فشيئاً، ولهذا يظهر الأنا موجود للشعور بوصفه موجوداً في ذاته متعالي و بوصفه موجوداً من العالم الانساني وليس من حيث أنه موجود من الشعور»، ص ١٤٧.

وليس نفسي جسمي. وليس من قبيل التجريد هذه التفرقة بين وجهي الأنا موجود فالذات النفسية الجسمية هي امتداد مركب للأنا موجود النفسي الذي يمكنه أن يوجد تماماً في صورة حرة (دون أي اقتضاب من أي نوع)، ومما لا شك فيه أنني عندما أقول مثلا «أنا شخص متردد» فإنني لا أقصد الذات النفسية الجسمية مباشرة.

وقد نميل إلى أن نكوّن الأنا موجود «كقطب للذات» مثل«قطب الموضوع» الذي يضعه هوسرل كنواة لمضمون الشعور، وقطب الموضوع هذا هو بمثابة س الذي يقبل التعينات.

ومن المحمولات محمولات «لشيء ما»، ، و«وهذا الشيء» يتعلّق أيضاً بالنواة سالفة الذكر، ومن الواضح أنه لا يمكن الانفصال عنها، وهو لب الوحدة المركزية التي تحدثنا عنها سالفاً، وهو حامل هذه المحمولات ونقطة ارتباطها، ولكنه ليس وحدة المحمولات على الإطلاق. وهو ليس كذلك بمعنى أنه مركب منها أو مرتبط بها بل ينبغي أن يكون متميزاً عنها تماماً مع أنه لا يمكن اقصاؤه عنها أو الفصل بينهما. وبالمثل تكون هي أيضاً محمولاته ولا يمكن التفكير فيها بدونه، ومع ذلك فهي متمايزة عنه»[*].

بهذا يريد هوسرل بيان أن الأشياء تركيبات يمكن تحليلها على الأقل من الناحية المثالية. فمما لا شك فيه أن هذه الشجرة وهذه المنضدة مركبات معقدة، ترتبط فيها كل كيفية بالأخرى. ولكنها ترتبط بهابوصفها متعلقة بنفس الموضوع س.. وأول شيء من الناحية المنطقية هي هذه العلاقات ذات الطرف الواحد حيث تتعلق طبقاً لها (مباشرة أو بطريقة غير مباشرة) كل كيفية بهذا الـس كتعلق محمول بموضوع. وينتج عن ذلك أن أي تحليل يكون ممكناً على الدوام. بيد أن هذا التصوير يثير جدلاً بالضرورة[٥٤]، ومع

(*) «الأفكار» جـ١ فقرة (٣) ص ٢٧.

(٥٤) لأنه ليس من المؤكد أن يرجع كل شعور (بصفات شيء ما) كلية إلى شيء آخر في حالة إدراك شيء معين، ولا يمكن أن يحدث هذا حقيقة نظراً لاستقلال الشعور اللاامتامل على وجه التحديد.

ذلك فالمجال لا يسمح بطرحه الآن. فالذي يهمنا هو أن أي مجموع كلي تركيبي لا يمكن فصمه، وما يحمل ذاته ليس في حاجة إلى حامل له وليكن س بشرط ألّا يكون قابلاً للتحليل بطبيعة الحال سواء واقعياً أو عينياً، فمن العبث بالنسبة إلى اللحن مثلاً أن نفترض وجود حامل س للأصوات المتباينة (٥٥)، إذْ تنشأ الوحدة هنا من عدم القابلية المطلقة للعناصر على الحل والتي لا يمكن تصورها بالتجريد مفرقة، ويكون موضوع المحمول هنا هو المجموع الكلي للمحسوس، ويصبح المحمول كيفية تنفصل بالتجريد عن المجموع الكلي ولا تأخذ معناها الكامل إلّا إذا ربطناها به(*).

ولنفس هذه الأسباب نرفض أن نرى في الأنا موجود نوعاً من القطب س قد يكون حاملاً للظواهر النفسية، وقد يكون مثل هذا الـس ـ بحكم ماهيته ـ لا يتصف بأية صفة من الصفات النفسية التي يكون هو حاملها، ولكن الأنا موجود كما سنرى ليس غريباً عن حالاته بل «متواطىء» معها، ولهذا لا يمكن أن يتواطأ حامل كهذا مع ما يحمله إلّا في حالة ما إذا حمل المجموع الكلي العيني صفاته الخاصة وانطوى عليها. فالأنا موجود ليس شيئاً آخر خارج المجموع الكلي العيني للحالات والأفعال التي يحملها. ومما لا شك فيه أنه مفارق لكل الحالات التي يوحّد بينها ولكنه لا يشبه س مجرد يقتصر مهمته على التوحيد، بل على الأصح أنه المجموع الكلي اللانهائي للحالات والأفعال الذي لا يمكن اقتضابه، إلى فعل واحد أو إلى حالة واحدة. وإذا بحثنا عن مماثل للشعور اللامتأمّل يعادل الأنا موجود بالنسبة للشعور من الدرجة الثانية، نرى أنه من الأصح التفكير في العالم إذا تصورناه كمجموع كلي تركيبي لا نهائي لكل الأشياء. والواقع أنه يحدث أيضاً أننا ندرك العالم فيما وراء محيطنا المباشر كوجود رحب عيني، وفي هذه الحالة تظهر الأشياء التي تحيط بنا فقط كالطرف الأقصى من هذا العالم الذي يتخطاها بدوره

---

(٥٥) يأخذ هوسرل مثل اللحن في «دروس في الشعور الداخلي بالزمان» الفقرة ١٤ (الترجمة ص ٥١ ـ ٥٢).

(*) يعرف هوسرل جيداً هذا النوع من المجموع الكلي التركيبي الذي خصص له دراسة ممتازة في «بحوث منطقية»، الجزء الثاني، البحث الثالث.

ويحتويها. فعلاقة الأنا موجود بالموضوعات النفسية كعلاقة العالم بالأشياء، إلاّ أن ظهور العالم فيها وراء الأشياء نادر للغاية، ويجب أن تكون هناك ظروف خاصة (وصفها هيدجر بكل توفيق في الوجود والزمان) حتى ينكشف هذا العالم(٥٦). وعلى الضد من ذلك يظهر الأنا موجود دائماً في أفق الحالات، فكل حالة وكل فعل يطرح نفسه وكأنه لا يمكنه الانفصال عن الأنا موجود إلاّ عن طريق التجريد. وإذا فصل الحكم بين الأنا وحالتها (كما هو الحال في عبارة أنا أحب) فذلك يحدث من أجل ربطهما بعد ذلك. وقد تؤدّي حركة الفصل إلى دلالة فارغة وخاطئة إنْ لم تطرح نفسها غير كاملة وإنْ لم تكمل نفسها بحركة تركيب.

ويشارك هذا المجموع الكلي المفارق في خاصية الشك الذي يميز كل مفارقة، أي أن كل ما تعطيه لنا حدوسنا الصادرة من الأنا موجود يمكن معارضته بحدوس لاحقة ويطرح نفسه على هذا النحو، فمثلاً يمكنني أن أرى بوضوح أني غاضب، غيور... إلخ ومع ذلك فقد انخدع، وبعبارة أخرى يمكنني أن أنخدع عندما أفكر في أنني أملكذاتاً كهذه، ولا يُرتكب الخطأ هنا على مستوى الحكم بل على مستوى الوضوح السابق على الحكم. ولا تعني خاصية الشك هذه للأنا موجود الذي لي ـ أو حتى الخطأ الحَدْسي الذي ارتكبه ـ أنني أملك ذاتاً حقيقية أجهلها، بل تعني فقط أن الأنا موجود المقصود يحمل في نفسه خاصية الشك (وفي بعض الحالات خاصية الخطأ). ومن ثم فإن الفرض الميتافيزيقي القائل بأن الأنا موجود الذي لي لا يتكوّن من عناصر موجودة في الواقع (سواء منذ عشر سنوات أو منذ ثانية) بل يتكوّن فقط من ذكريات خاطئة ـ هذا الفرض لا يمكن رفضه، لأن قدرة «الشيطان الماكر» تشمل ذلك أيضاً.

---

(٥٦) كي يظهر العالم فيها وراء الأشياء يجب أن تتصدّع مقولاتنا العادية لفهم العالم، فأدراك هذه المقولات لا يعطي لنا حقيقة العالم المحدد بالزمان والمكان الخاص بالعلم، ولكن يحدث فجأة أن ينبثق عالم آخر كحضور عاري فيها وراء الأدوات المهشمة.

(يرفض سارتر في هذا الجزء تصور الأنا بوصفه جوهراً مركباً أو بسيطاً مهمته حمل الحالات والصفات والأفعال، فالأنا ليس محايداً بالنسبة لحالاته وأفعاله إذ أنه خلق لها).

ولكن إذا كان من طبيعة الأنا موجود أنه موضوع يمكن الشك فيه فلا ينتج عن ذلك أنه ظني. فالواقع أن الأنا موجود هو التوحيد المفارق التلقائي لحالاتنا ولأفعالنا، وبهذا المعنى فهو ليس فرضاً. فأنا لا أقول لنفسي: «ربما يكون لديّ أنا موجود» كما يمكنني أن أقول: «ربما أكره زيداً» فأنا هنا لا أبحث عن معنى موحّد لحالاتي. فعندما أوحّد حالاتي تحت بند «كراهية» لا أضيف عليها معنى بل أصفها، ولكن عندما ألحق حالاتي في المجموع الكلي العيني للذات فإني لا أضيف إليها شيئاً لأن علاقة الأنا موجود بالكيفيات والحالات والأفعال ليست في الواقع علاقة انبثاق (مثل علاقة الشعور بالعاطفة) ولا علاقة تحقق (مثل علاقة الصفة بالحالة) ولكنها علاقة إنتاج شعري (بمعنى Poiein) أو إنْ شئنا علاقة خلق.

وعندما يرجع كل واحد منا لنتائج حَدْسه يمكنه التحقق من أن الأنا موجودُ معطى بوصفه منتج لحالاته. وسنحاول هنا أن نقيم وصفاً لهذا الأنا موجود المفارق كما يكشف عن ذاته للحَدْس. فنحن نبدأ إذن من هذه الواقعة التي لا يمكن إنكارها: كل حالة جديدة مرتبطة مباشرة (أو عن طريق غير مباشرة بواسطة الكيفية) بالأنا موجود بوصفه مصدراً لها، وهذا النمط من الخلق هو خلق من العدم بمعنى أن الحالة لم تكن معطاة قبل ذلك في الذات، حتى ولو أعطيت الكراهية بوصفها تحقيقاً لقوة حقد أو كراهية معينة فإنها تبقى شيئاً جديداً بالنسبة للقوة التي تحققها، وعلى هذا يربط فعل التأمل الموحّد كل حالة جديدة بطريقة خاصة للغاية بالمجموع الكلي العيني: ذات، ولا يقتصر هذا المجموع الكلي على إدراك الذات بوصفها ملحقة به وقائمة عليه بل يقصد علاقة تجري في الزمان في الاتجاه العكسي وتجعل الذات مصدراً للحالة. وبطبيعة الحال، تكون علاقة الأفعال بالأنا على نفس النمط. أمّا بالنسبة للكيفيات فبالرغم من أنها تصف الذات إلّا أنها لا تهب نفسها كشيء توجد الذات بواسطته (كما هو الحال مثلاً في أي بناء: كل حجر، وكل قالب يوجد بنفسه، ومجموعها يوجد بكل واحد منها)، بل على الضد من ذلك يحافظ الأنا موجود على كيفياته عن طريق خلق حقيقي مستمر. ومع ذلك، فنحن في نهاية الأمر لا ندرك الأنا موجود كمصدر خلّاق خالص تحت الكيفيات. ويبدو لنا أننا لا نستطيع إيجاد قطب هيكلي لو

إنتزعنا كل الكيفيات واحدة تلو الأخرى. ولو ظهر الأنا موجود فوق كل كيفية أو فوقها كلها فذلك لأنه كثيف مثل موضوع ما، فيجب أن نبدأ بفرز لا نهائي لاستئصال كل قواه، وبعد انتهاء الفرز لن يبق شيء. وقد يمحّي الأنا موجود. فالأنا موجود خالق لحالاته ويحمل كيفياته في الوجود بنوع من التلقائية المحافظة. ويجب ألاّ نخلط بين التلقائية الخالقة أو المحافظة وبين المسؤولية وهي حالة خاصة لنتاج خالق ابتداء من الأنا موجود. وقد يكون من المهم دراسة الأنماط المختلفة لفيض الأنا موجود منتجاً حالاته، وفي أغلب الأحيان يكون هذا الفيض سحرياً، وفي حالات أخرى قد يكون عقلياً (في حالة الإرادة للتأمل مثلاً) ولكن في جو عام من اللامعقولية سنذكر سببها الآن. ويختلف المعنى الدقيق للخلق مع مجموعات الشعور المختلفة (السابقة على المنطق، الطفولية، الفصامية، المنطقية.. الخ) ولكنه يبقى دائماً إنتاجاً شعرياً. وهناك حالة خاصة للغلبة لها أهمية قصوى وهي حالة مرض التأثير النفسي. فماذا يقصد المريض بهذه الكلمات: «يجعلني الناس أحصل على أفكار سيئة؟» سنحاول أن ندرس ذلك في كتاب[٥٧] آخر. ومع ذلك فلنلاحظ هنا أن تلقائية الأنا موجود لم تنكر بل تمّ تغليفها بطريقة ما ولكنها باقية[٥٨].

ولكن لا يجب الخلط بين هذه التلقائية وبين تلقائية الشعور، فالواقع أن الأنا موجود سلبي لأنه موضوع. أمامنا إذن تلقائية خادعة تجد رموزاً ملائمة في انبثاق منبع أو بئر.. الخ، أي أن الأمر لا يتعدّى إلاّ المظهر، أمّا التلقائية الحقة فيجب أن تكون واضحة تماماً، فهي ما تنتج، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، وبما أنها مربوطة بطريقة تركيبية بشيء آخر غيرها فانها تحتوي في الواقع بعض الغموض بل وعلى شيء من السلبية في التغيير. فيجب في الحقيقة الاعتراف بانتقال من الشيء نفسه إلى شيء آخر يفترض أن التلقائية تندّ عن ذاتها. فتلقائية الأنا موجود تندّ عن ذاته لكراهية الأنا موجود ـ بالرغم من أنها لا يمكن أن توجد بنفسها وبمفردها ـ استقلالاً معيناً

---

(٥٧) يقصد أيضاً «النفس» انظر التعليق ٥٢.

(٥٨) ولهذا وصف سارتر الرغبة في «الوجود والعدم كسلوك تغليف» Envoûtement

بالنسبة للأنا موجود بحيث أن ما ينتجه الأنا موجود يتجاوزه، مع أنه من وجهة نظر أخرى يجب أنيكون الأنا موجود هو ما ينتجه. ومن هنا تأتي هذه الدهشات التقليدية «أنا استطعت أن أفعل هذا»!«أنا أستطيع أن أكره أبي!».. إلخ. وهنا بوضوح تام يثقل المجموع العيني للذات المدرك حَدْسياً حتى الآن هذا الأنا المنتج ويحجزه قليلاً إلى الوراء عما أنتجه على التوِّ، وتظل علاقة الأنا موجود بحالاته تلقائية لا معقولة[٥٩]، وهي التلقائية التي وصفها برجسون فيالمعطيات المباشرة، وهي الحرية عنده، دون أن يدري أنه يصف موضوعاً وليس شعوراً، وأن العلاقة التي يصفها لا عقلية حتماً لأن المنتج سلبي بالنسبة إلى الشيء المخلوق. ومهما تكن هذه العلاقة لا عقلية فليست هي العلاقة التي نتحقق منها في حَدْس الأنا موجود. والآن ندرك معناها: الأنا موجود موضوع مدرك بالفهم ولكنه مكوّن أيضاً بالعلم التأملي، فهو موطن ضمني للوحدة يكونه الشعور في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي يتبعه الإنتاج الواقعي. فما هو أوّلي في الواقع هو مجموعات الشعور التي تتكوّن الحالات من خلالها كما يتكوّن الأنا موجود من خلال هذه الحالات. ولكن بما أن الشعور الذي يسجن نفسه في العالم كي يهرب منه قد قلب الآية، لذا تُعطى مجموعات الشعور بوصفها منبثقة من الحلات، والحالات بوصفها ناتجة من الأنا[٦٠] موجود. وينتج من ذلك إسقاط الشعور تلقائيته الخاصة على موضوع الأنا موجود كي يعطيه القوة الخالقة الضرورية له على الإطلاق ولكن هذه التلقائية التي تم تمثلها وتحولها إلى أقنوم في موضوع تصبح تلقائية مخلطة هابطة تحفظ قوتها الخالقة بطريقة سحرية بالرغم من بقائها سالبة، ومن هنا تأتي اللاعقلية الجذرية لفكرة الأنا موجود. ونحن نعلم أوجهاً أخرى هابطة للتلقائية الشعورية، وسأذكر واحدة منها: يمكن

---

(٥٩) وهذا هو الاشتباه Ambiguité الذي يوضح نظرية برجسون في الشعور الذي يدوم والذي يكون «تعدداً من التداخلات»، والذي يحصل عليه برجسون هنا هو العنصر النفسي وليس الشعور بوصفه موجوداً لذاته، الوجود والعدم ص ٢١٥.

(٦٠) ولهذا يلعب الأنا موجود دوراً كبيراً في سجن الشعور لنفسه، أي في مجموعة سلوك سوء النية، أنظر «الوجود والعدم» الجزء الأول، الفصل الثاني ص ٧٥ ـ ١١٤.

لإشارة تعبيرية رقيقة (٦١) أن تمدنا بالـErlebniss ((التجربة الحية) لمحاورنا بكل معناها وبكل دقيقاتها وبكل جدتها تعطيها لنا هابطة أي سالبة، وهكذا نحن محاطون بموضوعات سحرية تحفظ تلقائية الشعور كذكرى، وفي نفس الوقت تبقى موضوعات في العالم، وهذا هو السبب في أن الإنسان دائماً مشعوذ بالنسبة للإنسان. فالواقع أن هذه العلاقة الشعرية بين السالبتين ـ حيث تخلق الأولى الثانية تلقائياً ـ هي أساس الشعوذة، وهي المعنى العميق «للمشاركة»، ولهذا السبب نحن مشعوذون بالنسبة لأنفسنا في كل مرة نعتبر فيها ذاتنا.

ونظراً لهذه السلبية، يتعرّض الأنا موجود للتأثر، فلا يمكن لشيء أن يؤثر على الشعور لأنه سبب نفسه، ولكن على العكس يتحمّل الأنا موجود المنتج الصدمة كرد فعل لما ينتجه، إذ أنه «متلبس[٦٢]» بما ينتجه. وهنا تنقلب العلاقة: ينقلب الفعل أو الحالة إلى الأنا موجود لوصفه، وهذا يقودنا أيضاً إلى علاقة الاشتراك، فكل حالة جديدة ينتجها الأنا موجود تصبغه وتميزه في اللحظة التي ينتجها الأنا موجود، فيتغلّف الأنا موجود بطريقة ما بهذا الفعل ويشارك فيه. ولا تلتصق الجريمة التي ارتكبها راسكولينكوف بالأنا موجود الذي له، أو على الأصح كي نكون أكثر دقة هي الجريمة ولكن بشكل مركز في صورة تقتيل. وعلى هذا فإن كل ما ينتجه الأنا موجود يؤثر عليه، ويجب أن نضيف: ما ينتجه فقط. ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الذات يمكنها أن تتغير عن طريق حوادث خارجية (تحطيم، حزن، خيبات الأمل، تغيير البيئة الاجتماعية.. إلخ) ولكن بوصفها فقط مناسبات لحالات ولأفعال. وكل شيء يحدث وكان الأنا موجود محفوظ من كل اتصال مباشر بتلقائيته الشبحية. وكأنه لا يمكنه الإتصال بالعالم إلاّ عن طريق الحالات

---

(٦١) سيقوم سارتر في «موضوع الخيال» بتحليل متضمنات الاعيب الشعور الذي يقوم بإحياء المعنى، فيمكن للحركة التعبيرية مثلاً أن تحتوي على علاقة ملكية بالمعنى السحري، بين المعنى المطلوب حمله والمادة التي يسري فيها (وجه، جسد، جسم): «المقلد شخص تسكنه الأرواح» ص ٤٥.

(٦٢) «ولهذا تحيلني الرغبة إلى متهم، وأنا متواطىء مع رغبتي»، «الوجود والعدم» ص ٤٥٧.

والأفعال. وسبب هذه العزلة ببساطة هو أن الأنا موجود موضوع لا يظهر إلّا للتأمل وأنه لهذا السبب منفصل عن العالم ولا يحيى على نفس المستوى.

وكما أن الأنا موجود مركب لا عقلي من الايجاب والسلب فإنه أيضاً مركب من جوانية ومن مفارقة، فهو بمعنى ما أكثر «جوانية» من الحالات بالنسبة للشعور فهو بالضبط جوانية الشعور المتأمل الذي يتأمله الشعور التأملي. ولكن من السهل فهم أن التأمل يجعل من الجوانية التي يتأملها موضوعاً أمامه، ولكن ماذا نعني حقيقة عندما نقول الجوانية؟ نقصد ببساطة أن الوجود ومعرفة النفس شيء واحد بالنسبة للشعور، وهو ما يمكن التعبير عنه بطرق متعددة: يمكنني أن أقول مثلاً إنه بالنسبة للشعور يكون المظهر مطلقاً بوصفه مظهراً أو أقول إن الشعور موجود تحتوي ماهيته على وجوده[٦٣]، وتسمح لنا هذه التعبيرات المختلفة أن نستنتج أننا نحيي الجوانية (أي أننا «نوجد جوانياً»)، ولكننا لا نتأملها لأنها نفسها بغض النظر عن التأمل شرط له. أمّا الاعتراض القائل بأن التأمل يضع الشعور المتأمل وبالتالي يضع جوانيته فإنه لن يؤدّي إلى شيء. فالحالة هنا خاصة لأن التأمل والمتأمَّل شيء واحد كما أوضح هوسرل ذلك تماماً[٦٤]، وجوانية أحدهما تمتزج مع جوانية الآخر. ولكن وضع الجوانية أمام الذات يثقلها بالضرورة ويحيلها إلى موضوع وكأنها تنغلق على نفسها ولا تكشف لنا إلّا عن برانيها وكأنه لا بدّ من «الدوران حولها» لفهمها، وبالمثل يكشف الأنا موجود عن ذاته للتأمل بوصفه جوانية منغلقة على نفسها، فهو جواني لذاته وليس للشعور، وبطبيعة الحال نجد أنفسنا أمام أمر معقد متناقض، فالواقع أن جوانية مطلقة لا يكون لها براني أبداً، ولا يمكن أن يتم تصورها إلّا بنفسها، ولهذا السبب لا يمكننا أن ندرك بمجموعات شعورالآخرين (لهذا السبب فقط وليس لأن الأجسام تفرقنا). والواقع أنه يمكن تحليل هذه الجوانية المتهاوية

---

(٦٣) انظر«مقدمة لمبحث الوجود» ص١١ إلى ٣٧ من «الوجود والعدم».

(٦٤) في وحدة المضمون العيني للشعور، وفق «الأفكار» جـ١، الفقرة ٣٨ (ترجمة ريكير ص ١٢٣)ولكن هوسرل يوحّد بين دعوتي خبرتي الحية الشخصية وذاتي الخالصة من حيث أنهما ضروريتان ولا يمكن الشك فيهما لمعارضتهما معاً دعوى حدوث العالم، أي أن هوسرل لا يضع الأنا في ميدان المتعالي النفسي.

واللاعقلية في تكوينين: الحياة الخاصة واللاتميز. فالأنا موجود يهب نفسه بوصفه حياة خاصة بالنسبة للشعور، وكل شيء يحدث وكأن الأنا موجود من الشعور مع فارق وحيد جوهري هو على وجه التقريب كثافتهبالنسبة له، وهذه الكثافة يمكن إدراكها بوصفها لا تميزاً. واللاتميز الذي نستعمله دائماً بصور عديدة في الفلسفة هو الجوانية منظوراً إليها من الخارج أو إذا فضلنا إسقاط الجوانية المتهاوي. ونجد مثلاً هذا اللاتميز في «تعدد التداخلات» الشهير عند برجسون، وهو أيضاً اللاتميز السابق على التحديدات النوعية للطبيعة المطبوعة الذي نجده في تصور كثير من الصوفية لله، فمرة يمكن فهمها بوصفها لا تنوعاً أولياً لكل الكيفيات ومرة كصورة خالصة للوجود سابقة على كل وصف بالكيف. وتنطبق هاتان الصورتان للاتميز على الأنا موجود وفقاً للطريقة التي تنظراليه بها. فمثلاً في الانتظار (أو عندما يبين مارسلأرلان أنه يجب أن تكون هناك حادثة خارقة للعادة تكشف عن الذات الحقيقية)[٦٥] يكشف الأنا موجود عن نفسه كقوة عارية تتعين وتتجمد بالاتصال بالحوادث[*][٦٦]، وعلى الضد من ذلك، يبدو أن الأنا موجود يقوم باحتواء الفعل بعد وقوعه في تداخلات عديدة. وفي كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بمجموع كل عيني، ولكن يعمل المركب الكلي حسب مقاصد مختلفة. وقد لا نذهب بعيداً إذا قلنا إن الأنا موجود بالنسبة للماضي إنْ هو إلاّ تعدد من التداخلات، وبالنظر إلى المستقبل مجرد قوة. ولكن يجب أن نكون هنا على حذر من الوقوع في أي تخطيط هيكلي مفرط.

وتبقى الذات وهي على هذا الحال غير معروفة لنا، ويمكننا فهم ذلك

---

(٦٥) في مقاله في المجلة الجديدة الفرنسية ، ربما عن « شر جديد للعصر » ظهرت عام ١٩٢٤ وأعيد نشرها في « محاولات نقدية » ، « جاليمار » عام ١٩٣١ ص ١٤. وهو موضوع شائع عند مارسل آرلان، انظر في نفس المرجع محاولته عن أوسكار وايلد ص ١١٨.

(*) كما في حالة المنفعل عندما يريد أن يعبر انه لا يعرف إلى أي مدى سيؤدّي به إنفعاله قائلاً: (أنا خائف من نفسي).

(٦٦) انظر تحليل المنفعل عند سيمون دي بوفوار في «نحو أخلاق للالتباس» ص ٩٠ وما بعدها، «الوجود والعدم» ١، ٢: «أنماط السلوك لسوء النية» ص ٩٤.

بسهولة: تهب الذات نفسها كموضوع وتُعرَف بمنهج واحد وهو الملاحظة والتقريب والانتظار والخبرة. ولكن هذه الطرق التي تتفق تماماً مع كل مفارق لا يتعلّق بالحياة الخاصة ـ لا تلائم هنا نظراً للحياة الخاصة التي تتمتع بها الذات، فهي حاضرة وزيادة لدرجة أننا لا نستطيع أن نفرض عليها وجهة نظر خارجية حقيقة. فإذا رجعنا إلى الوراء كي ندرك المجال عن بعد تصاحبنا الذات في هذا التراجع، فهي قريبة للغاية ولا يمكنني أن أدور حولها. هل أنا مجتهد أم كسول؟ سأقرر ذلك دون شك عندما أتوجّه إلى هؤلاء الذين يعرفونني، وعندما أطلب رأيهم؛ أو باستطاعتي أن أجمع الوقائع التي تخصني، وأحاول تفسيرها بطريقة موضوعية طالما أن الأمر يتعلّق بآخر، ولكن من العبث التوجّه للذات مباشرة ومحاولةاستغلال حياتها الخاصة لمعرفتها، لأنها على الضد من ذلك هي التي تقف في طريقنا. وعلى هذا تتم «معرفة النفس جيداً»، بأخذ وجهة نظر الآخر ضرورة وهي وجهة نظر خاطئة حتمًا[٦٧]، وجميع هؤلاء الذين حاولوا معرفة أنفسهم يوافقون على أن هذه المحاولة اللاستبطان تظهر في مبدئها كأنها جهد لتكوين ما قد أُعطي أصلاً مرة واحدة، وبفعلواحد، باستعمال قطع منفصلة، وشذرات منعزلة، ويكون حَدْس الأنا موجود أيضاً سراباً خادعاً باستمرار لأنه في نفس الوقت يكشف كل شيء ولا يكشف شيئاً. فضلاً عن هذا، كيف يكون الأمر بخلاف ذلك والأنا موجود ليس المجموع الكلي الواقعي لمجموعات الشعور (وقد يحتوي هذا المجموع الكلي الواقعي على تناقض شأن كل لا نهائي بالفعل)، بل الوحدة المثالية لجميع الحالات والأفعال. وبطبيعة الحال يمكن لهذه الوحدة بوصفها مثالية أن تحتوي على عدد لا نهائي من الحالات. ولكننا ندرك جيداً أن ما ينكشف للحَدْس العيني الممتلىء هو فقط هذه الوحدة بوصفها متجسمة للحالة الحاضرة، وابتداء من هذه النواة العينية تتجه كمية صغيرة أو كبيرة من المقاصد الفارغة (عدد لا نهائي من حيث المبدأ) نحو الماضي ونحو المستقبل ترمي إلى رؤية الحالات والأفعال غير المعطاة في الحاضر. وهؤلاء الذين على دراية ولو عابرة بالفينومينولوجيا يدركون دون

---

(٦٧) لأنه «كموضوع يظهر للآخر» كما هو مبين في «الوجود والعدم» ص ٢٧٦.

صعوبة أن الأنا موجود هو في نفس الوقت وحدة مثالية لحالات يغيب معظمها، ومجموع كلي عيني يهب نفسه كلية للحَدْس. وهذا يعني ببساطة أن الأنا موجود وحدة تتعلّق بمضمون الفكر لا بصورته، فلا توجد شجرة، ولا يوجد كرسي على نحو آخر. وبطبيعة الحال يمكن للمقاصد الفارغة دائمًا أن تمتلىء، ويمكن لأي حالة ولأي فعل دائمًا أن يظهر من جديد للشعور وكأن الأنا موجود هو الذي ينتج هذا الفعل وهذه الحالة أو الذي انتجهما بالفعل.

وأخيراً، فإن الذي يمنع منعاً باتاً من معرفة الأنا موجود معرفة حقيقية هو الطريقة الخاصة للغاية التي يهب ذاته بها للشعور التأملي، فالواقع أن الأنا موجود لا يظهر بتاتاً إلّا إذا لم ننظر إليه. فيجب أن نحدق النظرة المعكوسة في الـErlebniss (التجربة الحية) بوصفها منبثقة من الحالة. عندئذ يظهر الأنا موجود وراء الحالة في الأفق، ولا يمكن رؤيته بتاتاً إلّا من «زاوية العين»، ويتلاشى بمجرد ما أتوجه بنظرتي نحوه، وأريد أن أدركه دون المرور بالـErlebniss (بالتجربة الحية) وبالحالة وذلك لأنني في الواقع عندما أحاول إدراك الأنا موجود لذاته وبوصفه موضوعاً مباشراً لشعوري ارتدّ من جديد إلى مستوى اللامتأمِّل، ومن ثم يختفي الأنا موجود مع الفعل التأملي، ومن هنا يأتي هذا الشعور المزعج بعدم اليقين الذي يعبر عنه كثير من الفلاسفة عندما يضعون الأنا تحت حالة الشعور وعندما يؤكدون أن الشعور يجب أن يرتدّ إلى نفسه كي يدرك الأنا الذي وراءه، ولكن ليس هذا هو السبب، فالأنا موجود بطبيعة هارب.

ومع هذا، فإنه مما لا شك فيه ظهور الأنا على مستوى اللامتأمِّل. فإذا سألني أحد: «ماذا تفعل»؟ وأجيب منشغلا: «أحاول أن أنتزع هذه اللوحة» أو «أصلح العجلة الخلفية» فإن هذه العبارات لا تحيلنا إلى مستوى التأمل بل أنطق بها دون أن أتوقف عن العمل ودون أن أتوقف عن الانشغال بالأفعال التي قمت بها أو التي أزمع القيام بها وحدها وليس باعتباري أني أقوم بها الآن. ولكن هذا «الأنا» الذي نتحدث عنه ليس مع هذا مجرد صورة من التركيب اللغوي. فهو ذو معنى، وهو مجرد مفهوم فارغ مصيره أن يظلّ فارغا. وبالمثل يمكنني التفكير في كرسي في غياب كل كرسي بمجرد المفهوم،

كما يمكنني التفكير في الأنا في غياب الأنا، وهذا يوضح استعمال عبارات مثل «ماذا تفعل بعد الظهر هذا؟» «اذهبْ إلى المكتب» أو «قابلت صديقي زيد» أو «يجب أن أكتب له».. إلخ، ولكن الأنا عندما ترتدّ من مستوى المتأمَّل إلى مستوى اللامتأمَّلٍ لا تفرغ فحسب بل تتحلل وتفقد حياتها الخاصة. وقد لا يمتلىء المفهوم بتاتاً بمعطيات الحَدْس لأنه يهدف في هذه اللحظة إلى رؤ ية شيء آخر غيرها. فالأنا الذي نحن بصدده هو على نحو ما حامل للأفعال التي أقوم بها أو التي يجب عليّ القيام بها في العالم من حيث هي كيفيات للعالم وليست وحدات لمجموعات الشعور. مثلاً: يجب أن ينكسر الخشب الى قطع صغيرة كي تشعل النار، «فيجب أن ينكسر» صفة للخشب، وعلاقة موضوعية بين الخشب والنار التي يجب أشعالها. والآن أنا أكسر الخشب أي أن الفعل يتحقق في العالم وإن الأنا كمفهوم هو الدعامة الموضوعية الفارغة لهذا الفعل. وهذا هو السبب في أن الجسم وصور الجسم يمكنه أن يمتصِ الهبوط الشامل للأنا العيني الخاص للتأمل كي يصبح الأنا كمفهوم معطياً إياه ملاءً خادعاً[٦٨]. فأنا أقول «أنا» أكسر الخشب وأرى موضوع «الجسم» وأحس به، وهو يهم بكسر الخشب، فيستخدم الجسم إذن كمركز مرئي ملموس للأنا. وهكذا تظهر للعيان سلسلة الانكسارات والتناقضات التي يجب أن تكون موضع اهتمام «علم الذات».

شعور متأمَّل ـ محايثة ـ جوانية
مستوى المتأمَّل أنا موجود (حَدْس) ـ مفارقة ـ حياة خاصة
(ميدان النفسي)

أنا كتصور (إضافي) ـ فراغ مفارق ـ دون حياة خاصة
مستوى اللامتأمِّل جسم مليء خادع للأنا كتصور

(ميدان النفسي الجسمي)

---

(٦٨) أنظر «الوجود والعدم» القسم الثالث، الفصل الثاني: «الجسم» ص ٣٦٨ ـ ٤٣٠ «عمق وجود جسمي لي هو هذا» الخارج «المستمر» لداخلي «الأكثر اقتراباً لحياتي الخاصة» ص٤١٩.

(هـ) الأنا والشعور في الأنا أفكر

يمكننا أن نتساءل: لماذا يظهر الأنا بمناسبة الأنا أفكر ما دام الأنا أفكر ـ إذا أمكن العثورعليه بطريقة صحيحة ـ هو تصور شعور خالص دون تكوين لحالة أو لفعل؟ حقاً إن الأنا ليس ضرورياً هنا لأنه لا يكون بتاتاً الوحدة المباشرة لمجموعات الشعور بل يمكننا افتراض شعور يقوم بفعل فكري خالص يكشف عنه أمام نفسه كتلقائية غير شخصية، ولكن يكفي النظر إلى الاقتضاب الفينومينولوجي على أنه لا يكون كاملاً أبداً. وهنا يتدخل عدد كثير من البواعث النفسية. عندما يقوم ديكارت بإثبات الأنا أفكر فإنه يفعل ذلك مقترناً بالشك المنهجي طامعاً في «تقدم العلوم». . إلخ وهو أفعال وحالات، ولهذا يهب المنهج الديكارتي أي الشك. . إلخ نفسه بطبيعته كمشروعات أنا، وبطبيعة الحال يرى الأنا أفكر الذي يظهر مع هذه المشروعات والذي يهب نفسه بوصفه مرتبطاً ارتباطاً منطقياً بالشك المنهجي أنا ظاهر في أفقه، هذا الأنا هو صورة من صور الربط المثالي وطريقة تثبت أخذ الأنا أفكر في نفس الصورة التي آخذ فيها الشك. خلاصة القول إن الأنا أفكر غير خالص، وهو مما لا شك فيه شعور تلقائي، ولكنه يظلّ مرتبطاً بطريقة تركيبية بمجموعات من الشعور بحالات وأفعال، وبرهان ذلك أن الأنا أفكر يكشف عن نفسه كنتيجة منطقية للشك وكالذي يضع حداً له في نفس الوقت[٦٩]، ويقتضي أي إدراك تأملي للشعور التلقائي كتلقائية غير شخصية أن يتم ذلك دون أي باعث سابق، إذ أنه ممكن دائمًا من حيث المبدأ، ولكنه يظل في غاية الاحتمال أو على الأقل نادراً للغاية في وضعنا كبشر. على أية حال، وكما قلنا آنفاً لا يهب الأنا الذي يظهر في أفق «الأنا أفكر» نفسه كمنتج للتلقائية الشعورية بل ينتج الشعور نفسه أمامه ويذهب نحوه للحاق به، وهذا هو كل ما نستطيع أن نقوله.

---

(٦٩) فيما يتعلق بمشروع ديكارت، ارجع إلى مقال «المواقف» جـ١ (جاليمار سنة ١٩٤٧) بعنوان «الحرية الديكارتية» ص ٣١٤ ـ ٣٣٥. (يحاول سارتر في هذا الجزء الأخير إثبات أن الأنا افكر كما يصفه ديكارت إن هو إلا حالة من حالات الشعور).

خَاتمة

وختاماً نودّ أن نقتصر على تقديم الملاحظات الثلاث التالية:

١ ــ يبدو لنا تصور الأنا موجود، كما هو مطروح، يحقق التحرر من المجال الترنسندنتالي، ويطهره في نفس الوقت.

يستعيد المجال الترنسندنتالي صفاءه الأول بعد تحريره من كل ما له صلة بالأنا موجود، ويصبح بمعنى ما لا شيء لأن كل الأشياء الطبيعية والنفسية والجسمية النفسية وكل الحقائق والقيم خارجة عنه ولأن ذاتي نفسها لم تعد جزءاً منه ولكن هذا اللاشيء وهو كل شيء لأنهشعور بكل هذه الموضوعات ولم يعد يصدر عن «الحياة الداخلية» بالمعنى الذي يقصده برنشفيج[٧٠] عندما يعتبر «حياة داخلية» و«حياة روحية» متعارضتين لأنه لم يعد ثمة شيء يمكن أن يكون موضوعاً وفي نفس الوقت يمكن أن يتعلّق بالحياة الباطنية للشعور، فالشكوك وتأنيبات الضمير «وأزمات الشعور» المزعومة... الخ وباختصار كل ما تقدمه لنا اليوميات الشخصية إنْ هي إلاّ تمثلات. وقد يمكننا أن نستخلص من ذلك بعض المبادىء السليمة للسريرة الخلقية. ولكن من هذه الزاوية ينبغي فضلاً عن ذلك ملاحظة أن عواطفي وحالاتي والأنا موجود ذاته تكفّ عن أن تصبح ممتلكاتي الخاصة، فلنبين

(٧٠) ليون برنشفيج: «حياة داخلية وحياة روحية»، تقرير إلى المؤتمر الدولي للفلسفة في نابولي (مايو ١٩٢٤)، أعيد نشره في «مجلةالميتافيزيقا والأخلاق»، ابريل، يونيو ١٩٢٦، ثم جمع في: كتابات فلسفية جـ٢، المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٥٤.

(هذه أول نتيجة لوصف سارتر للأنا موجود: القضاء على تصور المثاليين (ديكارت وكانط بل وهوسرل أيضاً) للأنا الباطنية وعلى أي ثنائية داخل تكوين الشعور الذي يصبح عند سارتر أنا موجود في العالم ومع الآخرين).

ذلك: حتى الآن ثمة تفرقة أساسية بين موضوعية شيء محدد بالزمان والمكان أو حقيقة أبدية وبين ذاتية «الحالات» النفسية. وقد كان للذات العارفة ـ فيما يبدو ـ مكانة متميزة بالنسبة لحالاتها الخاصة فعندما يتحدث شخصان ـ وفقاً لهذا التصور ـ عن نفس الكرسي، فإنهما يتحدثان بالضبط عن نفس الكرسي، هذا الكرسي الذي يأخذه أحدهما ثم يرفعه هو نفس الكرسي الذي يراه الآخر، فلا يوجد مجرد توافق صور بل يوجد موضوع واحد. ولكن عندما يحاول زيد أن يفهم حالة نفسية لعمرو فإنه لن يمكنه أن يدرك هذه الحالة التي لا يدركها إلاّ عمرو وحده إدراكاً حَدْسياً، ولم يكن في استطاعته سوى أن يبحث عن معادل لها وأن يخلق تصورات فارغة تحاول عبثاً إدراك واقعة تندّ أساساً عن الحَدْس. فيتم الفهم النفسي بالمماثلة. وتعلمنا الفينومينولوجيا أن الحالات موضوعات[71]، وأن العاطفة من حيث هي كذلك (حب أو كراهية) موضوع مفارق لا يمكن ضمه في الوحدة الداخلية «لشعور ما»، فإذا تحدث كل من زيد وعمرو عن حب زيد مثلاً فليس صحيحاً أن أحدهما يتحدث عن جهل وبالمماثلة إلى ما يدركه الآخر حَدْسياً، فهما يتحدثان عن نفس الشيء ويدركانه دون شك بطرق مختلفة، وهذه الطريقة قد تكون حَدْسية أيضاً، ولا تكون عاطفة زيد أكثر يقيناً لزيد منها لعمرو إذْ أنها تتعلّق عند أحدهما كما عند الآخر بمجموعة الأشياء التي يمكن وضعها موضع الشك، ولكن يظل هذا التصور العميق والجديد مشتبهاً فيه إذا كانت ذات زيد ـ هذه الذات التي تكره أو تحب ـ جوهرية في تكوين الشعور، فتبقى العاطفة مرتبطة به، وتلتصق «بالذات»، فإذا جذبنا الذات نحو الشعور جذبنا العاطفة معها. ولكن ظهر لنا عكس ذلك، إذْ أن الذات موضوع مفارق كالحالة، ومن هذه الزاوية تكون قابلة لإدراكها

---

(٧١) كل «خبرة حية» يمكن للتأمل أن يتناولها، هذا الإثبات يوضح تجديد علم النفس عن طريقة المنهج الوصفي الفينومينولوجي، فهو يؤسس حقيقة الدراسات التأملية للاتأمل وهي الدراسات عن الانفعال أوموضوع الخيال أو الدراسات عن «الوجود والعدم» فليست هذه الدراسات الأخيرة شيئاً آخر إلاّ تطبيق نتائج «محاولة في تعالي الأنا موجود»، ويمكن أن يُقال نفس الشيء عن الدراسة التي لم تُنشر عن «النفس».

(بما أن الحالات موضوعات يمكن إذنْ الاتصال بين الذوات ومعرفة الحالة كموضوع لمن لا يعانيها).

بنوعين من الحَدْس: إدراك حَدْس بالشعور الذي هو ذات لـه، وإدراك حَدْس أقل وضوحاً ــ ولكن ليس أقل منه حَدْساً ــ بمجموعات أخرى من الشعور. خلاصة القول تكون ذات زيد قابلة لحَدْس، كما هي قابلة لحَدْسه وفي كلتا الحالتين تكون موضوعاً لبداهة لا مطابقة. فإذا كان الأمر كذلك فلن يكون ثمة شيء، «لا يمكن النفاذ إليه» عند زيد سوى شعوره نفسه. ولكن هذا الشعور هو في جوهره كذلك، نعني أنه غير قابل للحَدْس فحسب بل أيضاً للفكر، فلا يمكنني تصور شعور زيد دون أن أحيله إلى موضوع (لأني لا أتصوره بوصفه شعوري)، ولا يمكنني تصوره لأنه يجب التفكير فيه على أنه داخلية صرفة وأنه مفارق في نفس الوقت، وهـذا مستحيل. فلا يمكن لشعور أن يتصور شعوراً آخر إلاّ نفسه وعلى هذا يمكننا أن نفرّق ــ بفضل تصورنا للذات ــ بين ميدان يمكن لعلم النفس أن يتناوله يكـون فيه لمنهـج الملاحـظة الخارجيـة ولمنهج الاستبـطان نفس الحقـوق، ويستطيعان التعاون معاً وبين ميدان ترنسندنتالي خالص يمكن أن تتنـاوله الفينومينولوجيا وحدها.

هذا الميدان المفارق ميدان وجود مطلق أي تلقائيات خالصة ليست موضوعات على الإطلاق ومحددة لذاتها في حالة وجودها. ولّما كانت الذات موضوعاً فمن الواضح أنه لا يمكنني القول: شعوري أي شعور ذاتي (إلاّ بمعنى تعييني صرف كما أقول مثلاً يوم عمادي). فالأنا مـوجود لا يملك الشعور بل هو موضوع له، ومما لا شك فيه أننا نقوم بتكوين حالاتنا وأفعالنا تلقائياً باعتبارها من منتجات الأنا موجود. ولكن حالاتنا وأفعالنا هي أيضاً موضوعات. وليس لدينا حَدْس مباشر بتلقائية شعور آني ينتجه الأنا موجود، فقد يكون ذلك مستحيلاً. ويمكننـا أن نتصور إنتـاج كهذا عـلى مستوى الدلالات والفروض النفسية فقط، ولا يكون هذا الخطأ ممكناً إلاّ لأن الأنا موجود والشعور يكونان فارغين على هذا المستوى. وإذا فهم أحد «الأنا أفكر» بحيث يجعل من الفكر إنتاجاً للأنا فإنه يكون بذلك قد نظر إلى الفكر من قبل على أنه سلبية وعلى أنه حالة أي موضوعاً، ويكون قد ترك مستوى التأمل الخالص حيث يظهر الأنا موجود دون شك ولكن في أفق التلقائية. ويمكن التعبير بدقة عن الاتجاه التأملي بهذه العبارة المشهورة لرامبو (في خطاب

الرائي) «الأنا هو آخر»، وسياق الحديث يبرهن على أنه لم يرد إلّا القول بأن تلقائية مجموعات الشعور لا يمكن أن تنبثق من الأنا بل تذهب نحو الأنا وتنضم إليه وتسمح له بأن يدرك من خلال سمكه الشفاف، ولكنها تطرح ذاتها قبل كل شيء كتلقائية مفردة ولا شخصية. وتبدو لنا الدعوى الشائعة والمقبولة بأن أفكارنا تنبثق من لا شعور لا شخصي ثم «تتشخص» وتصبح مشعوراً بها ـ تفسيراً غليظاً ومادياً لحدْس مضبوط، وقد أيّدها علماء النفس[٧٢] الذين أدركوا جيداً أن الشعور «لا ينبثق» من الأنا، ولكن ليس في إمكانهم الموافقة على تلقائية تنتج ذاتها. وعلى هذا فقد كان هؤلاء العلماء سُذَّجاً في تخيلهم أن مجموعات الشعور التلقائية «تنبثق» من اللاشعور حيث يكمن وجودها من قبل دون أن يدركوا أنهم بهذا قد تغافلوا عن مشكلة الوجود التي يجب الانتهاء منها وذلك بصياغتها، وأنهم زادوها غموضاً لأن الوجودالسابق للتلقائيات في حدود ما قبل الشعور يكون بالضرورة وجوداً سلبياً.

يمكننا إذن صياغة دعوانا هكذا: الشعور الترنسندنتالِي هو تلقائية لا شخصية يجدد وجوده بذاته في كل لحظة دون أن نستطيع تصور شيء سابق عليه. ولهذا تكشف لنا كل لحظة في حياتنا الشعورية خلقاً من العدم لا يكون تنظيمًا جديداً بل وجوداً جديداً. وثمة شيء مقلق لكل منا وهو أن يدرك الإنسان هكذا على التوِّ هذا الخلق غير المضني للوجود الذي لمنخلقه نحن. وعلى هذا المستوى يشعر الإنسان بأنه ينِدّ عن نفسه دون توقف وأن غنى غير منتظر على الاطلاق يفيض عليه ويغمره بغتة ثم يكلف اللاشعور بأن يدرك تجاوز الشعور للذات، ولهذا لا تستطيع الذات شيئاً إزاء هذه التلقائية لأن الإرادة موضوع يتكوّن من أجل هذه التلقائية وبواسطتها، فتتجه الإرادة نحو الحالات والعواطف أو نحو الأشياء ولكنها لا ترتدّ قط إلى الشعور. ويتحقق الإنسان من ذلك في بعض الحالات عندما يحاول أن يريد شعوراً (أريد أن أنام، لا أريد أن أفكر في هذا أكثر من ذلك.. إلخ)، ففي هذه الحالات المختلفة تفرض ماهية الأشياء ضرورة إبقاء الإرادة

---

(٧٢) يشير سارتر هنا إلى أتباع فرويد.

وحفظها بواسطة الشعور الذي يعارض أساساً الشعور الذي يريد توليده (إذا أردت أن أنام أظل متيقظاً، وعندما أريد ألاّ أفكر في هذه الحادثة أو في تلك فأنا أفكر بالضبط من أجل هذا). يبدو لنا أن هذه التلقائية العجيبة تكون مصدراً لأنماط عديدة من الهبوط النفسي، فيخشى الشعور من تلقائيته الخاصة لأنه يشعر أنها تتجاوزالحرية[٧٣]، وهذا ما يمكننا رؤيته بوضوح من المثل الذي يعطيه جانيه[٧٤]. كانت هناك شابة متزوجة ينتابها الرعب عندما يتركها زوجها بمفردها فتقف أمام النافذة وتنادي المارة كما تفعل العاهرات،

---

(٧٣) يبدو أن سارتر عندما كان يكتب «المحاولة في الأنا موجود» سنة ١٩٣٢ لم يكن قد أعطى بعد لمفهوم الحرية مداها الذي سيظهر بعد ذلك في «الوجود والعدم»، وإلاّ فكيف يمكن فهم عبارة مثل: «يخشى الشعور من تلقائيته الخاصة لأنه يشعر بها فوق الحرية»، تُفهم الحرية هنا بالقياس على المسؤولية والارادة المشار اليهما، أي أنها تقتصر على الميدان المفارق للاخلاق، ونتيجة لهذا يمكن لسارتر أن يراها ـ كما يقول في هذه«المحاولة» ـ «حالة خاصة» داخل المجال الترنسندنتالي الذي تكونه التلقائيات المباشرة. فالحرية بالنسبة للتلقائية كالأنا موجود والعنصر النفسي بوجه عام بالنسبة للشعور الترنسندنتالي اللاشخصي.

وفي «الوجود والعدم»، تلحق التلقائية بالحرية، فأصبحت الحرية مشاركة في وجودها مع كل شعور، ومما لا شك فيه أن الحرية «أيضاً» مفهوم خلقي ـ بل إنها «المفهوم المؤسس» للأخلاق ـ من حيث أن فعلي هو التعبير عنها، ولكن الفعل الحر قائم على حرية أكثر بدائية، وهي ليست شيئاً آخر إلاّ تكوين الشعور نفسه في صفائه الخالص، فالحرية أكثر من أن تكون مفهوماً إذْ أنها «نسيج وجودي» وتسري في كل جوانبي.

أنظر «الوجود والعدم» ٤، ١: «الوجود والفعل: الحرية» ص ٥٠٨ ـ ٦٤٢

(٧٤) هذا المثل مأخوذ من كتاب: جانيه بعنوان «مرضى الأعصاب».

وما يقوله سارتر في هذا الموضوع وما يقوله بالنسبة للاشعور بوجه عام في «المحاولة في الأنا موجود» تسمح بقياس المسافة التي تبعد حالياً عن مواقفه عام ١٩٣٤ فيما يتعلّق بعلم التحليل النفسي، فيجب التركيز على أهمية هذا التغيير، ويتضح هذا التطور تماماًبنشر دراسته عن «بودلير»(١٩٤٧)، وقد أعاد سارتر الآن النظر تماماً في المشاكل التي تضعها الأمراض النفسية والعصبية، فمما لا شك فيه أنه لا يفسّرها بطريقة مبسطة كما كان يفعل عام ١٩٣٤ بل يرى أن تفسيره القديم للاتجاه العصابي (للشابة المتزوجة) التي عالجها جانيه طفولي بوجه خاص، فلم يعد يقول: «لا يوجد شيء في تربيتها ولا في ماضيها ولا في شخصيتها يمكن أن يفسّر ذلك» لأنه يترك فكرة التفسير إلى فكرة «الفهم الجدلي» الذي يجب أن يحدث إبتداءً من هذا الماضي وهذه التربية وهذه الشخصية.

تعطي سيمون دي بوفوار في «قوة العمر» الأسباب التي جعلت سارتر فيما سبق يرفض علم التحليل النفسي، إرجع الى ص ٢٥، ٢٦، ص١٣٣.

وليس في تربيتها أو في ماضيها أو في شخصيتها ما يمكن تفسير مثل هذا الخوف. ويبدو لنا ببساطة أن ظرفاً تافهاً (مطالعة، محادثة.. الخ) حدد لديها ما يمكن تسميته بدوار الإمكانية، إذْ أنها وجدت نفسها حرة بدرجة مرعبة وبدت لها هذه الحرية التي تبعث على الدوار بمناسبة هذا الفعل الذي تخاف أن تقوم به، ولكن لا يمكن فهم هذا الدوار إلاّ إذا ظهر الشعور فجأة أمام نفسه فائضاً بلا حدود في إمكانياته على الأنا الذي يمنحه عادة الوحدة.

والواقع أن الوظيفة الأساسية للأنا موجود قد تكون عملية أكثر منها نظرية، وقد بيّنا أنه في حقيقة الأمر لايوحّد بين المظاهر بل يقتصر على أن يعكس الوحدة المثالية عليها بالرغم من أن الوحدة العيانية الواقعية قد حدثت منذ وقت طويل. قد يكون دور الأنا موجود الأساسي أن يخبىء تلقائيته الخاصة عن الشعور[٧٥]. ويبين الوصف الفينومينولوجي للتلقائية أنه يستحيل معها التفرقة بين فعل وإنفعال وأي تصور للاستقلال الذاتي للارادة. وهذه الأفكار لا معنى لها إلاّ على المستوى الذي يكشف فيه كل نشاط عن نفسه بوصفه منبثقاً عن سلبية يفارقها. وفي عبارة موجزة نقول على المستوى الذي يعتبر فيه الإنسان نفسه ذاتاً وموضوعاً في آن واحد. ولكننا لا نستطيع أن نفرّق بين تلقائية إرادية وتلقائية لا أرادية بسبب ضرورة تتعلّق بالماهية.

وتمضي المسألة إذنْ وكأن الشعور يكوّن الأنا موجود على أنه تمثل زائف لذاته وكأنه يخدر ذاته على هذا الأنا موجود الذي كوّنه وذاب فيه وكأنه يجعل منه رقيبه وقانونه. والواقع أنه بفضل الأنا موجود يمكن التمييز بين الممكن والواقع، وبين الظاهر والوجود، وبين المراد واللامراد.

ولكن قد يحدث أن ينتج الشعور نفسه فجأة على المستوى التأملي الخالص لا لأنه قد يكون بدون أنا موجود بل بوصفه هارباً من الأنا موجود من كل ناحية ومهيمناً عليه ومدعّمًا إياه خارج ذاته بفضل خلق مستمر. وعلى هذا المستوى لم تعد ثمة تفرقة بين الممكن والواقع لأن الظاهر هو

---

(٧٥) ومن هنا تأتي الإمكانيات الوجودية لسلوك سوء النية.

المطلق، ولم تعد ثمة عوائق ولا حدود ولا أي شيء آخر يخفي الشعور أمام ذاته. وحينئذٍ عندما يدرك الشعور ما يمكن تسميته بجبرية تلقائية[٧٦] يصيبه القلق فجأة، القلق المطلق الذي لا دواء له، الخوف من النفس الذي يبدو لنا مكوِّناً للشعور الخالص، والذي يفسّر لنا مرض الهبوط النفسي الذي تحدثنا عنه. فإذا كان الأنا الذي للأنا أفكر هو المكوِّن الأول للشعور يصبح هذا القلق غير ممكن. وعلى العكس من ذلك إذا سلّمنا بوجهة نظرنا فلن يكون لدينا تفسير متجانس لهذا المرض فحسب بل سنحصل أيضاً على باعث دائم لممارسة الاقتضاب الفينومينولوجي، ونحن نعلم أن فنك في مقالة في دراسات كانطية يعترف في كآبة أننا ما دمنا في الاتجاه «الطبيعي» فليس ثمة مبرر أو باعث لممارسة هذا الاقتضاب. فالواقع أن هذا الاتجاه الطبيعي متسق مع ذاته، وقد لا نستطيع أن نجد فيه هذه التناقضات التي تؤدّي بالفيلسوف كما يرى أفلاطون إلى إحداث انقلاب فلسفي، ولهذا يظهر الاقتضاب في الفينومينولوجيا عند هوسرل وكأنه معجزة. ويشير هوسرل نفسه في تأملات ديكارتية إشارة غامضة إلى بعض البواعث النفسية التي تؤدّي إلى ممارسة الاقتضاب، ولكن يبدو أن هذه البواعث غير كافية مطلقاً خاصة وأن الاقتضاب لا يمكن ممارسته إلّا بعد دراسة طويلة، ومن ثمّ يبدو كعملية تعالم، وهذا ما يجعله شيئاً مجانياً. وعلى العكس، إذا بدأ «الاتجاه الطبيعي» كلية كأنه جهد يقوم به الشعور كي يندّ عن ذاته بإسقاط ذاته على الذات وبذوبانه فيها، وإذا لم يعوّض تماماً هذا الجهد قط، وإذا كان يكفي بفعل بسيط للتأمل أن تنتزع التلقائية الشعورية ذاتها فجأة من الأنا وتطرح ذاتها مستقلة ــ إذا كان ذلك كذلك فلن يصبح الاقتضاب معجزة أو منهجاً عقلياً أو طريقة تعاملية بل قلقاً يفرض ذاته علينا ولا يمكننا تفاديه، ويكون في نفس الوقت حادثاً خالصاً له منشأ ترنسندنتالي ويكون عَرَضاً ممكناً دائماً في حياتنا اليومية.

٢ ــ يبدو لنا أن هذا التصور للأنا موجود على أنه الرفض الوحيد

---

(٧٦) انظر «الوجود والعدم» ٤، ١، ٣ «حرية ومسؤولية» ص ٦٣٣ وما بعدها. «بما أن الانسان محكوم عليه بالحرية فإنه يحمل «ثقل العالم على كتفيه فهو مسؤول عن العالم وعن نفسه بوصفه طريقة للوجود».

الممكن للمذهب الأنطوائي[٧٧]، كما يبدو لنا الرفض الذي يقدمه لنا هوسرل في المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي وفي تأملات ديكارتية عاجزاً عن أن ينال من الأنا واحدي المتمتع بنصيب من الحسم والذكاء. فما دام الأنا باقياً كمكوِّن للشعور يصبح من الممكن دائماً معارضة الشعور والأنا المصاحب له بكل الموجودات الأخرى، وفي نهاية الأمر تكون ذاتي هي التي تصنع العالم، ولا يهم كثيراً إذا فرضت بعض مستويات هذا العالم وفقاً لطبيعتها نفسها علاقة مع أشياء أخرى، فمن المحتمل أن تكون هذه العلاقة مجرد صفة للعالم الذي أخلقه ولا يضطرني قط أن أقبل الوجود الواقعي لأنات أخرى.

ولكن إذا أصبح الأنا مفارقاً فإنه يشارك في جميع تقلبات العالم، فهو ليس مطلقاً، وليس خالقاً للعالم على الإطلاق بل إنه يقع تحت سيطرة

---

(٧٧) أنظر «الوجود والعدم»، ٣، ١: «عثرة المذهب الانطوائي» (ص ٢٧٧)، خاصة الفصل ٣: «هوسرل، هيجل، هيدجر» (ص ٢٨٨) حيث يقوم سارتر بشرح ونقد محاولات تفنيد المذهب الانطوائي الذي عرضه هوسرل في «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» وفي تأملات ديكارتية، ويعترف سارتر أن الحل المقترح «في محاولة الأنا موجود» غير كافٍ: «كنت أعتقد سالفاً أنه بإمكاني التخلّص من المذهب الانطوائي عندما أرفض لهوسرل وجود «أناه» الترنسندنتالية، وكان يبدو لي آنذاك أنه لم يعد هناك شيءباقٍ في شعوري يمكن أن يكون مميزاً بالنسبة للآخر لأني أفرغه من موضوعه، ولكن في الحقيقة بالرغم من أنني ما زلت مقتنعاً بأن افتراض ذات Sujet ترنسندنتالية لا فائدة فيه وله عواقب وخيمة، فإن تركه لا يقدم خطوة واحدة مسألة وجود الآخر، حتى أنه إذا لم يكن هناك «شيء آخر» ـ فيما عدا الأنا التجريبي ـ إلّا الشعور بهذا الأنا ـ أي مجالاً ترنسندنتاليا دون ذات ـ فليس أقل حقيقة أن إثباتي للآخر يعلن الوجود كمصادرة دون أدنى نظر لمجال ترنسندنتالي لهذا، وتكون الطريقة الوحيدة بعد هذا لتجنب المذهب الانطوائي هي أن نبرهن هنا أيضاً على أن شعوري الترنسندنتالي قد تأثر في وجوده نفسه بوجود خارج عن العالم لمجوعات أخرى من الشعور من نفس النوع، وعلى هذا، نظراً لأن هوسرل أرجع الوجود إلى سلسلة من المعاني فإن الرابطة الوحيدة التي استطاع أن يقيمها بين وجودي ووجود الآخر هي «رابطة المعرفة»، فقد لا يستطيع ـ حتى ولا كانط ـ أن يتجنب المذهب الانطوائي (ص ٢٩٠).

إذا أردنا استبعاد المذهب الانطوائي نهائياً، يجب الالتجاء إلى حَدْس هيجل الذي «يجعلني متوقفاً في وجودي على الآخر» ثم جعله حَدْساً أساسياً، ويعطي سارتر نتائجه ص ٣٠٧ وما بعدها.

الـEpoché (الاقتضاب)، كسائر الموجودات الأخرى ويصبح الأنا واحدية ليس موضوع تفكير حيث أن الأنا لم يعد له أية مكانة متميزة، فبديل عن هذه الصياغة: «أنا موجود بمفردي كمطلق» يجب أن يُقال «الشعور المطلق موجود بمفرده كمطلق» ومن البين أن هذا القول ليس فيه من جديد، فليس أناي في الواقع أكثر يقيناً يقيناً للشعور من أنا الآخرين. إنه ليس إلاّ قريباً جداً من حياتي الخاصة.

٣ ـ وجه دعاة اليسار المتطرف في بعض الأحيان نقداً إلى الفينومينولوجيا على أنها مثالية وعلى أنها تغرق الواقع في فيضان من الأفكار[٧٧]، ولكن إذا كانت المثالية هي الفلسفة الخالية من العيوب كما يراها برنشفيج، وإذا كانت المثالية فلسفة يبذل فيها الإنسان جهداً للتمثل الروحي[٧٨] من غير مواجهة لعقبات خارجية على الإطلاق، وإذا كانت المثالية فلسفة يذوب فيها الألم والجوع والحرب في عملية بطيئة لتوحيد الأفكار، نقول إذا كان ذلك كذلك فمن الظلم كل الظلم أن نصف الفينومينولوجيين بأنهم مثاليون بل على الضد من ذلك فإننا لم نشعر في الفلسفة بتيار واقعي كهذا منذ عدة قرون إذْ قام الفينومينولوجيون بإدماج الإنسان في العالم، ووضعوا كل ثقلهم في بيان مظاهر قلقه وآلامه وثورته أيضاً. ولكن لسوء الحظ طالما سيبقى الأنا مكوناً للشعورالمطلق فيمكننا أيضاً نقد الفينومينولوجيا على أنها نظرية «يلجأ إليها الإنسان»، نظرية تنتزع جزءاً منالإنسان خارج العالم وبذلك تبعد الانتباه عن المشاكل الحقيقية. ويبدو لنا أنه لن يكون لهذا النقد أي مبرر إذا اعتبرنا الذات موجوداً معاصراً للعالم حتماً وله نفس الخصائص الجوهرية التي للعالم، وكان يبدو لي دائماً أن طرح فرض عمل في خصوبة فرض المادية التاريخية لا

---

(٧٧) انظر Jean T. Desanti: phénoménologie et Praxis وكذلك Tran-Duc Thao: Phénomènologie& materialisme dialectique.

(٧٨) هي (الفلسفة الغذائية Alimentaire) التي رفضها في مقاله عن القصدية في «المواقف» جـ١. (هذا يبين لنا مصادر فلسفة سارتر كرد فعل على مثالية برنشفيج سواء نظريته في المعرفة أو في الأخلاق قبل أن تكون تطبيقاً لمنهج هوسرل).

يقتضي أبداً التناقض كأساس له كما تدّعي ذلك المادية الميتافيزيقية[٧٩].
فليس من الضروري في حقيقة الأمر أن يسبق الموضوع الذات كي تتلاشى القيم الروحية الزائفة ولكي تستعيد الأخلاق أسسها في الواقع. يكفي أن تكون الذات مصاحبة للعالم حتى تتلاشى تماماً ثنائية الذات والموضوع ــ وهي ثنائية منطقية صرف ــ من الاهتمامات الفلسفية، فالعالم ليس خالقاً للذات والذات ليس خالقاً للعالم ولكنهما موضوعان بالنسبة للشعورالمطلق اللاشخصي ، وهذا الشعور هو الرابط بينهما ، ولا يكون لدى هذا الشعور عندما يطهّر من الأنا أي خاصية من خصائص الذات العارفة ولا يكون أيضاً مجموعة من التمثلات. إنه لن يكون إلاّ شرطاً أولياً ومصدراً مطلقاً للوجود. والعلاقة المتبادلة التي يقيمها هذا الشعور بين الذات والعالم كفيلة بأن تظهر الذات على أنها في خطر أمام العالم، وكفيلة كذلك بأن تسمح للذات (عن طريق غير مباشر وبواسطة الحالات) بأن تصفي العالم من محتواه. ولسنا في حاجة إلى أكثر من هذالتأسيس فلسفي لأخلاق وسياسة يتصفان بالوضعية على الإطلاق[٨٠].

---

(٧٩) يقوم سارتر بنقد هذه المادية المتناقضة في «مادية وثورة»، «المواقف» جـ٣. ص ١٣٥ ــ ٢٢٨.

(٨٠) تشهد مقالات كثيرة في «المواقف» جـ١ إلى جـ٤ وفي «لقاءات في السياسة» وخاصة في «نقد العقل الجدلي» استمرار الاهتمامات الخلقية والسياسية عند سارتر والتي يقيمها هنا على أساس فينومينولوجي.

(بعض المصطلحات)

Abschattungen	تظليل
Acte	فعل
Acte réflexif	فعل تأمل
Acte de reflexion	فعل التأمل
Actif Passif	إيجابي ≠ سلبي
Adéquat .119 Inadéquat	متسق، مطابق ≠ غير متسق غير مطابق
Ambiguité	اشتباه، التباس
Artienler	يتعين
Attraction . ≠ Repuision	جذب ≠ دفع
Bouleversement	قلب، تغير
Centrifuge	قوة الطرد الذاتي
Cogito	الأنا أفكر
Concerte	متروى فيه
Contracté	متقلص
Contraction	تقلص
Conscience réfléchie . ≠ irréfléchie	شعور متأمل ≠ لا متأمل
Conscience réfléchissante	شعور متأمل
Conscience réflexive	شعور تأملي
Conversion	انقلاب، تحول
Créance	رصيد
Dégout	اشمئزاز

Degradation	هبوط
Dépassement	تعدي
Depouillement	فرز
Désagrament	ألم
Discretion morale	سريرة خلقية
Droit(en)	نظري، من حيث المبدأ
Ego	الأنا موجود
Eidetique	معنوي، ما يتعلق بالمعاني
Envo	مغلف
Epoché	اقتضاب، رد، توقف عن الحكم
Erlebniss	تجربة حية
Fait (en)	من حيث الواقع
Hyperconscience	شعور أكبر
Hyposiase	اقنوم
Immanent	حلول، محايثة
Inconscience	لا شعور
Inerte	ساكن
Instantané	لحظي
Instantaneité	لحظية
Intimité	حياة خاصة
Intramondain	دنيوي، ذو علاقات دنيوية
Je	أنا
Je pense	أنا أفكر
Jeu	حيلة
Luicide	ناصع
Melancolie	كآبة
Mimique	اشارة تعبيرية

Mirage	وهم
Moi	ذات
Nature Naturée	طبيعة مطبوعة
Noése	قالب الفكر، قالب الشعور، صورة الفكر
Noeme	مضمون الفكر، مضمون الشعور، مادته الشعور
Ontologie	وجود عام
Opage	كثيف
Opacité	كثافة
Orthodoxie	تقليدي
Passif ≠ Actif	سلبي ≠ إيجابي
Paul	زيد
Pièrre	عمر
Phénoménologie	فينومينولوجيا
Positionnel . ≠ Non-positionnel	واضح ≠ غير واضح
Processus	عملية
Psychastenie	هبوط نفس
Psycophysique	نفس جسمي (سيكوفيزيقي)
Psychose d'Influence	مرض التأثير النفسي
Réduction	اقتضاب، رد، توقف عن الحكم
Repulsion ≠ Attraction	دفع ≠ جذب
Representation	تمثل
Saisir	يدرك
Signification	دلالة
Solipsisme	المذهب الانطوائي
Souvenir	ذكرى
Structure	بناء، تكوين
Substrat	محمل
Support	حامل

Tention,Retention, Protention توتر، إسترجاع الماضي، انتظار المستقبل

Thematique ما يتعلق بمادة الفكر أو مضمونه

ما يتعلق بفعل الفكر أو بصورة الفكر ﴿١١٩ما لا يتعلق

Thetique . = Non-Thetique A-thetique

Totalité مجموع كلي

Thése دعوى

Transcendance تعالي، مفارقة

Transcendental ترنسندنتالي

Type نمط، نوع

X س (مجهول)

فهرس

صدر للمؤلف عن دار التنوير

١ ــ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، بيروت ١٩٨١.
٢ ــ في فكرنا المعاصر، بيروت ١٩٨١.
٣ ــ في الفكر الغربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢.
٤ ــ دراسات اسلامية، بيروت ١٩٨٢.
٥ ــ لسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
٦ ــ نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
٧ ــ سارتر: تعالي الأنا موجود، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨٢.

للمؤلف بالفرنسية والانجليزية

1 - Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondement de la Compréhension, elm Usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.

2 - L'Exégèse de la Phenoménologie, l'état actuel de la méthode phenoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965), Le Caire, 1980.

3 - La Phenoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle a partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1981 (sous-press).

4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

تعالي الأنا موجود

لقد استطاع الوعي الأوروبي في بدايته اكتشاف الأنـــا أفكر عند ديكارت وكانط، وقامت المثالية الأوروبية كلها على هذا الاكتشاف.

والآن يكشف الوعـــي الأوروبي في نهايته الأنـــا موجود عند ســـارتر وفلاسفة الوجود بوجه عام.

فالأنا موجود خالٍ من أي تجويف داخلي تصب فيه المعرفة، بل هو وجود جسمي مع الآخرين، وفي العالم.

وإذا كان الأنا أفكر في البداية قد وصف الله بالتعالي، فإن الأنـــا موجود قد استرد التعالي في النهاية ووصف به نفسه في "تعالي الأنـــا موجود".

والسؤال الآن لنا : هل اكتمل الوعي الأوروبي، بدايةً في الأنـــا أفكر، ونهاية في الأنـــا موجود؟ هل يمكن لوعي العالم الثالث والشعوب النامية المتحررة حديثاً أن تعثر لها على بداية، وأن تكون لها الريادة؟!.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

توزيع مكتبة السائح طرابلس ـ لبنان ـ هاتف ٤٢١٥٤٩ ـ ٠٦